System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung ...

Ludwig Woltmann

System

des

moralischen Bewufstseins

mit besonderer Darlegung des Verhältnisses

der

kritischen Philosophie

zu Darwinismus und Socialismus.

Von

Ludwig Woltmann,

Dr. med. et phil.

Düsseldorf.

Hermann Michels Verlag.

1898.

System

des

moralischen Bewufstseins

mit besonderer Darlegung des Verhältnisses

der

kritischen Philosophie

zu Darwinismus und Socialismus.

Von

Ludwig Woltmann,

Dr. med. et phil.

Düsseldorf,

Hermann Michels Verlag.

1898.

Vorwort.

Das neu erwachte Interesse für die geistigen und individuellen Probleme des Menschenlebens hat im Zusammenhang mit den Fragen der social-ökonomischen Entwicklung eine erhöhte Teilnahme für moralwissenschaftliche Untersuchungen hervorgebracht. Nachdem man eine Zeit lang das sociale Leben nur von politischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet hat, beginnt man neuerdings auch einen sittlichen Mafsstab an dasselbe zu legen. Der an das natürliche und sociale Objekt verlorene Menschengeist beginnt sich auf sich selber zu besinnen. Aus Zweifelsucht und Schöpferdrang entspringt die Sehnsucht nach einem neuen Gewissen, das den gereifteren Zwecken und entwickelteren Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen entspricht. Man reifst sich los von dem Zwang überlieferter und konventioneller Sitten und durchschneidet mit den Waffen des Zweifels und der Kritik die Fesseln dogmatisch-religiöser Lebensregeln. Aus den epochemachenden Forschungen der Naturwissenschaft, namentlich aus der Erkenntnis der naturgeschichtlichen Entstehung des Menschengeschlechts ringen sich neue moralische Aufklärungen und pädagogisch wirksame Entwicklungsreize empor. Andererseits sucht die social-wirt-

schaftliche Kritik die Kulturwidrigkeit des gegenwärtigen wirtschaftlichen Lebens und die Notwendigkeit einer anderen, gesunderen Ordnung der Gesellschaft zu erweisen. Beiden gegenüber zündet die Philosophie die Leuchte der Logik und Erkenntnistheorie an, um in dem an den naturwissenschaftlichen und ökonomischen Materialismus sich verlierenden Bewufstsein das ewige und unerschütterliche Gesetz der Vernunft zu erwecken.

Aus derartigen Erwägungen erwuchs die Idee des vorliegenden Systems des moralischen Bewufstseins. Das Ziel des Buches ist Sammlung, Prüfung und Befreiung. Es unternimmt zu diesem Zweck, die drei bedeutsamsten Geistesbewegungen der Gegenwart, die in mancher Hinsicht so verschieden sind und sich zu widersprechen scheinen, in ihrem Wesen zu untersuchen und dahin zu prüfen, wie weit eine Vereinigung derselben zu einer einheitlichen Welt- und Lebensauffassung möglich ist: ich meine den Kritizismus, Evolutionismus und Socialismus. Es bedeutet den philosophischen Versuch einer prinzipiellen Synthese der erkenntnistheoretischen, naturgeschichtlichen und socialwissenschaftlichen Betrachtung des sittlichen Lebens und weist nach, dafs die ewigen und unerschütterlichen Wahrheiten der Menschheit gültig bleiben, auch wenn vom Standpunkt natürlich-genetischer Forschung feststeht, dafs dieselben im Laufe einer langen Entwicklungsgeschichte im menschlichen Bewufstsein entstanden sind. Es ist deshalb von prinzipieller Wichtigkeit, das Wesen der kritischen und genetischen Erkenntnismethode zu prüfen und sich über die Beziehung derselben im systematischen Zusammenhang der Wissenschaft klar zu werden. Denn einer weitschauenden moralischen Selbstbesinnung muss eine logische Orientierung unbedingt vorausgehen.

Indes sehe ich voraus, dafs sowohl Philosophen als auch Naturforscher und Socialisten mir nur zum Teil

zustimmen werden. Man wird mir vorwerfen, dafs ich die kritische Ethik in allzu bedenklichen Zusammenhang mit Darwinismus und Socialismus gebracht und andererseits die Naturwissenschaft durch allzu kühne philosophische Spekulationen erniedrigt hätte; und obgleich die grofsen Grundgedanken des Socialismus in meinen Untersuchungen sowohl naturgeschichtlich als auch moralisch vertieft und gerechtfertigt werden, wird man mir von dieser Seite nicht wenig Schwärmerei und Ideologie vorwerfen. Wer jedoch bestrebt ist, die allseitig differenzierten und geradezu zersplitterten geistig-moralischen Kräfte des heutigen Menschen in Zusammenhang zu bringen, und wer noch nicht ganz das philosophische Bedürfnis nach innerer Einheit und zusammenfassender Begründung der Denkmethoden und Denkinhalte verloren hat, wird immer wieder dem erneuten Versuch zu einem dem Zeitbewufstsein entsprechenden System der Philosophie seine intellektuelle Teilnahme nicht versagen.

Indem die Analyse des moralischen Bewufstseins zu einer Erkenntnis der logischen Grundlagen alles moralischen Urteilens führte, verlangte die Ergänzung der formalen Ethik zu einer ästhetischen, religiösen und ökonomischen Morallehre eine Untersuchung der Beziehungen des moralischen Bewufstseins zu Kunst, Religion und Ökonomie. So erweiterte sich durch innere Notwendigkeit die moralwissenschaftliche Erörterung zu einer allgemeinen philosophischen Darstellung; und es wurden darin die Grundzüge eines Gedankensystems angedeutet, in welchem die Philosophie wieder in ihren alten Rang eines idealen und ästhetischen Selbstbewufstseins des Menschengeschlechts eingesetzt wird.

Die Philosophie ist bei den Vertretern der Naturwissenschaften einer unglaublichen Geringschätzung und Verachtung anheimgefallen. Ich habe aber meistens gefunden, dafs dieselben sich nur selten ernstlich und ge-

wissenhaft mit dem Begriff und der Geschichte der Philosophie beschäftigt haben, zum Schaden ihrer eigenen wissenschaftlichen Selbstbesinnung. Nur durch diesen Mangel an philosophischer Bildung sind die vielen Übergriffe und Mifsbräuche möglich gewesen, deren sich die Vertreter der Naturwissenschaft in der Erklärung menschlich-geschichtlicher und geisig-sittlicher Erscheinungen schuldig gemacht haben. In den Grenzgebieten zwischen Naturwissenschaft und Philosophie etwas Licht und Frieden zu verbreiten, ist daher eine wesentliche Aufgabe vorliegender Arbeit. Die ästhetische Deutung des Begriffs der Philosophie und die biogenetische Auffassung ihrer Entwicklungsgeschichte dürfte auch bei künstlerisch und naturwissenschaftlich gebildeten Lesern Interesse für die philosophische Betrachtung von Welt und Leben hervorrufen.

Der nicht besonders philosophisch gebildete und an abstrakt theoretische Erörterungen nicht gewöhnte Leser möge sich durch die logischen Begriffsuntersuchungen des ersten Buches nicht abschrecken lassen. Das zweite und dritte Buch, welche eine Anwendung der dort vorgetragenen erkenntnistheoretischen Ansichten auf den sinnlichen Inhalt des individuellen, geschichtlichen und socialen Lebens enthalten, werden ihm das Verständnis für die Probleme des ersten Buches näher erschliefsen und die Notwendigkeit der Voranstellung der logischen Erörterungen im System der Wissenschaft begreiflich machen. Man hüte sich vor dem falschen Glauben, dafs ein prinzipieller Gegensatz zwischen der Praxis der Wissenschaft und der Praxis des Lebens bestehe. Eine wissenschaftliche Theorie ist die systematische Zusammenfassung der einzelnen und zerstreuten theoretischen Betrachtungen, welche in jeder Praxis vorhanden sind, ohne deren Mitwirkung eine Praxis überhaupt unmöglich ist. In und mit der Praxis zugleich entwickelt sich die Theorie. So ist Erfahrung und Ge-

schichte die notwendige Grundlage für Theorie und Begriff. Die philosophische Theorie ist die kritische Auslese und systematische Apperzeption der in der geschichtlichen Erfahrung thätigen einzelnen theoretischen Erwägungen. Durch sociale und geistige Arbeitsteilung ist diese rein theoretische Thätigkeit der Specialberuf der Philosophen geworden. Der Philosoph knüpft an die theoretischen Leistungen der vorhergehenden Generationen an und sucht dieselben in fruchtbarer Wechselwirkung mit der Lebenspraxis seiner Gegenwart zu höheren und umfassenderen Gedanken zu verbinden. Darum ist, wie schon gesagt wurde, die Philosophie das systematische Selbstbewufstsein für die jeweilige intellektuelle Stufe des Menschengeschlechtes.

Ein Vergleich des verhältnismäfsig geringen Umfanges des Werkes mit der Gröfse der gestellten Aufgabe wird unschwer erkennen lassen, dafs es sich hier nur um die prinzipielle Entwicklung eines wissenschaftlichen Programmes handeln kann, um den Entwurf einer wesentlichen Kennzeichnung der wichtigsten Probleme der Moralphilosophie, welche im einzelnen noch besonderer kritischer und genetischer Untersuchung bedürfen. Schon der Nebentitel des Werkes bringt die Begrenzung auf die prinzipielle Untersuchung zum Ausdruck. Ich selbst bin mir, wie ich eingestehe, der Mängel des Buches in seinen Einzelheiten wohl bewufst; aber die feste Überzeugung von der Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des einmal gewonnenen philosophischen Prinzipes gab mir den litterarischen Mut, dennoch die Arbeit zu veröffentlichen. Vom Standpunkt dieser methodischen Absicht des Verfassers möchte ich deshalb die einzelnen fast skizzenhaft gehaltenen kleinen Abschnitte von Lesern und Kritikern beurteilt wissen.

Doch wird man mir von gewisser Seite mit einigem Recht den Vorwurf machen, dafs ich die irrationellen und pathologischen Erscheinungen des Lebens allzu wenig be-

rücksichtigt habe, welche in der Litteratur der Gegenwart geradezu ein Modeartikel geworden sind. Ich habe mit Fleifs und Absicht das Pathologische und Irrationelle aufser Betracht gelassen und mich vielmehr bemüht, das mitlebende Geschlecht auf das Gesunde und Vernunftgemäfse hinzuweisen. Ein Schriftsteller kann nicht alles auf einmal sagen. Ich behalte mir vor, später auf diese Probleme einzugehen.

Wer aber in diesem Buche etwa philologische und historische Detail-Arbeit oder eine kasuistische Pflichten- und Tugendlehre erwarten sollte, wird sich nicht wenig getäuscht fühlen. Ich wollte kein Lehrbuch der Ethik schreiben. Mir kam es nur darauf an, um in einem Bilde zu reden, in der verwirrenden und wogenden Sturmflut von Gedanken und Bestrebungen einige rettende Felsen zu gewinnen, oder philosophisch gesprochen: die grundlegenden synthetischen Prinzipien alles moralischen Denkens zum Bewufstsein zu bringen.

Zum Schlufs darf ich wohl bemerken, dafs die vorliegende Arbeit schon im Sommer 1896 verfafst wurde, dafs aber infolge äufserer Umstände die Veröffentlichung bis jetzt aufgeschoben werden mufste.

Berlin, im November 1897.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Theorie der moralischen Erfahrung.

Zweites Buch.

Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins.

Drittes Buch.

Der Inhalt des sittlichen Lebens.

Erstes Buch.

Theorie der moralischen Erfahrung.

Erstes Kapitel.

Kritische Grundlegung der Moralwissenschaft.

In Natur und Menschenleben uns zu orientieren, ist Zweck und Aufgabe aller Wissenschaft. Wie das Licht der aufgehenden Sonne dem Wanderer die Bahn weist, so mufs die Idee der Wahrheit dem wissenschaftlichen Menschen die Wege zur Erkenntnis bestimmen. Wer der Wissenschaft ein anderes Ziel zuschreibt, als ein idealer Wegweiser durchs Leben zu sein, macht sie zu einer Feindin des Menschenglückes und nimmt ihr den wahrhaft beglückenden Beruf, Weisheit zu lehren. Alle positive Wissenschaft setzt den logischen Begriff der Wissenschaft voraus, der in der Idee der Wahrheit begründet liegt. Niemand wird die Wahrheit erforschen können, der nicht das tiefe und reine Bedürfnis nach Erkenntnis in sich trägt. Doch mufs die Liebe zur Wahrheit sich mit der Idee der Wahrheit verschwistern, um den Menschen zum vollkommenen Beruf der Wissenschaft und Weisheit auszurüsten.

Die Wege zur Erkenntnis bedeuten die wissenschaftlichen Methoden, welche festzustellen Aufgabe der philosophischen Erkenntnistheorie ist. Indem dieselbe den Begriff der Wahrheit formuliert, findet sie die Mittel und Wege, welche zu ihr hinführen. Unser Bewufstsein verhält sich dabei kritisch, indem die Bedingungen und Gesetze

wissenschaftlicher Erkenntnis geprüft werden. Der Prüfstein aber, an dem die Merkmale und Eigenschaften der Wahrheit und des Irrtums erkannt werden, ist der Begriff der Erkenntnis, der in unserem logischen Bewufstsein als eine allgemeingültige und notwendige Thatsache lebt.

Seit Kants kritischen Werken über die menschliche Vernunft darf kein philosophisch begreifender Mensch den kritisch prüfenden Gesichtspunkt aus dem Auge verlieren. Indes wäre es ein historischer Irrtum, zu glauben, dafs Kant der Erfinder der kritischen Methode gewesen sei. Der kritische Standpunkt ist dem menschlichen Bewufstsein schlechthin eingepflanzt. Auch Locke und Hume, Cartesius und Spinoza nebst Lessing waren kritische Denker, und im Altertum haben die Sophisten, Sokrates, Platon und andere über die Kennzeichen des Wahren und Falschen kritisch nachgedacht. Ihnen war der Begriff der Wahrheit das hervorragendste philosophische Problem. Wenn es sich auch später zeigen wird, dafs das kritische Verhalten des Bewufstseins der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes immanent ist, und wenn es ebensosehr vor Kant kritische und nach Kant dogmatische Philosophen gegeben hat, so ist doch dem grofsen Weisen von Königsberg das prinzipiell und historisch epochemachende Verdienst zuzuschreiben, den kritischen Standpunkt zu einem systematisch und methodisch durchgeführten Grundsatz alles Erkennens erhoben zu haben.

Um die Probleme der Moralwissenschaft in ihrer Stellung und Auflösung richtig zu erkennen, ist es unbedingt notwendig, vorerst ganz allgemein den Begriff der Wahrheit überhaupt, darauf in Sonderheit den Begriff der moralischen Wahrheit festzustellen. Alles Wissen und alle Wahrheit mufs aber erfahren werden, weshalb sich das kritische Problem auch in der Form einer Theorie der Erfahrung darstellen läfst. Da aber alle Erfahrung ein bewufstes Erkennen ist, so fällt die Theorie der Erfahrung

mit einer Theorie des logischen Bewufstseins zusammen. Die Gesetze des begreifenden Bewufstseins zu finden und ihre Bedeutung als Formen der Wahrheit zu erkennen, ist die Aufgabe der kritischen Erkenntnistheorie.

Der Mensch ist wesentlich Mensch durch seine Vernunft, und er ist vernünftig, sofern er begreift und urteilt. Nur dadurch, dafs der Mensch Gesinnungen und Handlungen moralisch beurteilt und ihnen einen bestimmten Wert beilegt, ist er selbst ein moralisches Wesen. Das sittliche Urteil ist eine Thatsache, die von der Ethik vorausgesetzt werden mufs, und die jedermann anerkennen wird, wenn er sich überhaupt ein Problem der Moralwissenschaft vorstellen will. Die kritische Aufgabe besteht nun darin, den bewufsten Grund zu finden, welcher den Menschen bestimmt, über irgend eine menschliche Beziehung ein moralisches Urteil auszusprechen. Gelingt es, diesen moralisch wirksamen Grund als Prinzip eines allgemein gültigen Gesetzes aufzuweisen, dann ist die erkenntnistheoretische Grundlegung aller moralischen Erfahrung geliefert worden.

Die Idee der Wahrheit zu begründen, ist die prinzipielle Aufgabe der Philosophie, und die Frage: was ist Wahrheit? war die innerste Triebfeder alles intellektuellen Fortschrittes in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Alle positive Erkenntnis, welche aus einzelnen Thatsachen auf dem Wege der Induktion, der Beobachtung und Vergleichung gefunden wird, ist nur dann wissenschaftliche Wahrheit, wenn sie mit dem Begriff der Wahrheit übereinstimmt. Die Wahrheit in diesem apriorischen Sinne kann deshalb nur eine formale sein. Aus der Form der Wahrheit kann keine einzelne positive Erkenntnis deduziert werden; aber sie ist die prüfende Richterin, die über alle Wahrnehmungen und Beobachtungen entscheidet, ob sie einen wissenschaftlichen Wert besitzen. Die Form der Wahrheit liegt in den Gesetzen des Begreifens und Ur-

teilens, und diese setzen schlechthin dasjenige zusammen, was man unter vernünftigem Selbstbewufstsein versteht. Die Apriorität dieser sogenannt reinen, d. h. formalen Vernunft ist demnach kein zeitliches Vorausgehen vor der sinnlichen Erfahrung, sondern bedeutet den logischen oder ideellen Wert, welcher methodisch festgestellt werden mufs, bevor die einzelne Wahrnehmung zu einer vernunftgesetzlichen Erfahrung wird. So mufs derjenige, der moralisch urteilt, die Form der moralischen Wahrheit, d. h. ein ethisches Prinzip, in sich tragen, auf Grund dessen sein moralisches Urteil über eine Handlung überhaupt erst möglich wird.

Mit vollem Recht ist Cartesius der Vater der neueren Philosophie genannt worden. In ihm erwachte das kritische Bewufstsein in seiner ganzen Tragweite. In seinen Nöten um die Wahrheit fand er nach vielen skeptischen Versuchen, dafs das denkende Selbstbewufstsein der Pol aller Selbstgewifsheit und objektiven Wirklichkeit sei. Das vernünftige Ich wurde zum Prüfstein aller Vorstellungen erhoben, der sie als Ausdruck der Wirklichkeit legitimieren mufste. Die Klarheit und Deutlichkeit, mit welcher der Mensch in seinem eigenen Bewufstsein sich erfafst, sollte den Mafsstab abgeben für die Klarheit und Deutlichkeit aller anderen Vorstellungen als wahrer Vorstellungen. Er vergleicht sein philosophisches Streben mit dem Verlangen des Archimedes nach einem festen und unerschütterlichen Punkte, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen; und er wagt Grofses in der Erkenntnis zu erhoffen, wenn er nur das Geringste gefunden habe, das gewifs und unerschütterlich sei. Der Satz: ich bin, ich existiere, ist unbedingt wahr, so oft man ihn ausspricht oder denkt.

Die Merkmale, welche Cartesius für das Wesen der Wahrheit aufstellt, sind indes nicht logischer, sondern mehr psychologischer Natur, denn die psychische Klarheit einer Vorstellung giebt prinzipiell nichts über den

objektiven Wirklichkeitsgehalt derselben an. Das Cartesianische Prinzip von der Wirklichkeit und Wahrheit des vernünftigen Selbstbewufstseins wurde auch von Kant als höchste Selbstgewifsheit gefordert und in der Form ausgesprochen, dafs das Ich alle unsere Vorstellungen begleiten müsse. Aber Kant fafste das erkenntnistheoretische Problem zugleich tiefer und umfassender. Er entdeckte die logischen Kriterien der Wahrheit in jenen zwölf Kategorien der Allheit, Vielheit, Einheit, Ursache, Substanz u. s. w. als den höchsten und letzten Begriffen des Bewufstseins, in denen sich all unser Denken bethätigt, sei es nun wissenschaftlicher, moralischer, ästhetischer oder religiöser Art.

In der logischen Begrifflichkeit des Bewufstseins fand Kant die Idee der Wahrheit; und wenn man letztere als eine einheitliche allumfassende Erkenntnis der Wirklichkeit definiert, so liegt in den allgemein gültigen und notwendigen Denkbegriffen die Form der Wahrheit ausgedrückt. Diese Definition der Wahrheit ist nicht willkürlich und zufällig; sie geht durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und kündigte sich, so viel wir wissen, zum erstenmal in der Problemstellung des Thales an, als er nach einer einheitlichen Ursache der ganzen Natur suchte. Einheit und Begründung der Vorstellungen ist also das Gesetz der Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht blofs sinnliche Wahrnehmung und einfache Wirklichkeit, sondern sie ist logische oder rationelle Wirklichkeit; sie bedeutet vernünftig begriffene oder beurteilte Wirklichkeit. Darum stellt sich die Wahrheit als ein gegenständliches Urteil dar und ist als solches die selbstbewufste Ineinssetzung zweier Vorstellungen. Diese Ineinssetzung bedeutet eben das Begreifen, und die möglichen Arten des Begreifens werden durch die zwölf Kategorien oder Urteilsformen ausgedrückt. Die Zusammenfassung zweier Vorstellungen zu einem Begriff ist die synthetische

Funktion des logischen Bewufstseins, wobei zwei Vorstellungen sowohl in einer als in mehreren Kategorien verknüpft werden können.

Die Einheit des Ich, welche sich in der Beharrung der Bewufstseinsgesetze ausdrückt, bedingt die Einheit der Begriffe und Urteile und weiterhin ein einheitliches System der Erkenntnis überhaupt. Tritt diese formale Einheit des Begreifens zusammen mit den in Raum und Zeit sich darstellenden sinnlichen Empfindungen als Auswirkungen natürlicher Gegenstände, so entsteht als eine Apperzeption der Empfindungen die Wissenschaft von der Natur, als deren oberste Gesetze sich der Satz von der Erhaltung der Substanz und der Ursächlichkeit aller natürlichen Geschehnisse aufweisen. In ebenderselben Weise synthetischen Begreifens entsteht durch eine Apperzeption der Triebe die Sittlichkeit und durch eine zwiefache Apperzeption der Gefühle Kunst und Religion, was sich später klarer und deutlicher zeigen wird. In diesen vier Arten synthetischer Apperzeption ist das System des Bewufstseins erschöpft.

Was speziell das Problem der Sittlichkeit angeht, so finden wir, dafs eine Wissenschaft der Ethik sich nach drei grofsen Gesichtspunkten gliedert, welche sich als notwendige Methoden alles Denkens aufweisen lassen. Das Urteil, welches wir über irgend einen Gegenstand fällen, sei er physischer oder moralischer Art, kann einmal aussagen, welchen Wahrheitsgehalt das Urteil in sich birgt, d. h. wie nahe die Erkenntnis des Objektes dem Begriff der Wahrheit gerückt ist, den wir als Ideal in uns tragen und fordern. So charakterisiert sich der Standpunkt der kritischen Untersuchung, und insofern es sich um ein moralisches Urteil handelt, das Prinzip der kritischen Ethik. Andererseits kann eine Erkenntnis aussprechen, wie der beurteilte Gegenstand entstanden sein mag, indem sein natürlicher Ursprung und seine Entwicklung im Ein-

zelnen und im Zusammenhang mit anderen Erscheinungen erforscht wird. Das ist die Aufgabe der genetischen Untersuchung, welche in der Ethik die Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins zum Gegenstand hat. Indem aber die Moralwissenschaft, wie sie aus dem positiven Leben sich erhoben hat, zum Leben fruchtbringend zurückkehrt, wird sie zu einer praktischen Disciplin und erhält damit eine pädagogische und organisatorische Bedeutung. Zu diesem Zwecke ist zu untersuchen, wie die gewonnene kritische und genetische Erkenntnis für das kulturelle Leben wieder fruchtbar und zu einer Quelle fortschreitender sittlicher Bildung werden kann; und indem alle konkreten Lebensbeziehungen des Menschen in seinem individuellen, socialen und geschichtlichen Dasein in Rücksicht auf das ethische Prinzip erforscht werden, entstehen die Probleme der angewandten oder materialen Ethik.

Die Orientierung in diesen drei Beziehungsarten des ethischen Problems ist von hervorragender Wichtigkeit für die ganze folgende Untersuchung, in welcher in drei gesonderten Abteilungen die formale Begründung des Moralgesetzes, die Genesis des moralischen Bewufstseins und der Inhalt des sittlichen Lebens eine ausführliche Darstellung erfahren. Die genannten drei Gesichtspunkte werden meist, namentlich von empiristischen und entwicklungsgeschichtlichen Moralphilosophen, regellos miteinander vermengt. Andererseits kann der Vorwurf nicht unausgesprochen bleiben, dafs die Anhänger der kritischen Ethik für die biologische Entwicklungslehre nicht gerade das aufgeklärteste Verständnis gezeigt haben. Indem hier vom methodischen Gesichtspunkt aus die Probleme der kritischen, genetischen und materialen Ethik scharf und genau voneinander unterschieden werden, wird sich auf der anderen Seite oft genug die Gelegenheit und Notwendigkeit herausstellen, ihren methodischen Zusammenhang und ihr Ineinander-

greifen zu einem umfassenden System der Ethik zu untersuchen.

Indem die kritische Erforschung der Moralität an die Spitze des ganzen Systems gestellt wird, geschieht das nicht aus Willkür und Laune, sondern ist der Ausfluſs einer wissenschaftlichen Notwendigkeit. Denjenigen gegenüber, welche geneigt und oft geradezu fanatisiert sind, alles vom entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu betrachten, muſs die Voranstellung der logischen Probleme der Ethik besonders betont werden. Sicherlich: Alles ist Erfahrung und die Entwicklungsgeschichte in hervorragender Weise eine Erfahrungswissenschaft. Deshalb fällt sie aber notwendig unter den Begriff der Erfahrung, zum mindesten aber unter den logischen Begriff einer Entwicklungslehre überhaupt. Also muſs aller moralgeschichtlichen Untersuchung eine logische Theorie der moralischen Erfahrung methodisch vorausgehen. Wenn man erforschen will, wie Sittlichkeit entstanden ist, muſs man vorher wissen, was Sittlichkeit bedeutet. Die Bedeutung liegt aber im Begriff der Sittlichkeit. Um ein erläuterndes Beispiel anzuführen: Der physiologische Psychologe muſs vorher den Begriff, d. h. die sein Wesen konstituierenden Merkmale des Raumes, klarlegen, bevor er auf induktivem und experimentellem Wege beobachten kann, wie die Raumvorstellung entstanden sein mag. Die Kritik des moralischen Bewuſstseins geht unbedingt der Psychophysik des moralischen Bewuſstseins voraus.

Die Begründung einer Theorie der moralischen Erfahrung geht von der Frage aus, wie ein moralisches Urteil möglich sei. Der Skeptiker geht mit Recht noch weiter und fragt: wie ist eine Erkenntnistheorie überhaupt denkbar? Wie können wir über das moralische Denken wissenschaftlich denken?

Man würde vergeblich versuchen, die Gesetze des moralischen Bewuſstseins durch eine bloſse psychologische

Selbstbeobachtung zu erforschen. Sicherlich is die logische Selbstbesinnung auf die Art und Weise, wie unser Bewufstsein zu einer Erkenntnis gelangt, die eine Seite der kritischen Methode. Der Untersucher mufs sich subjektiv über die Idee der Wahrheit und Moralität klar geworden sein. Freilich ist es unmöglich, das Denken subjektiv und direkt erschöpfend zu beobachten und auf seinen Wahrheitsgehalt zu prüfen; so bleibt nur die indirekte Methode übrig. Die objektive vermittelnde Seite der kritischen Untersuchung ist aber das geistige Werk des menschlichen Bewufstseins, in welches dasselbe seine Gesetze im Verlauf seiner Thätigkeit und Entwicklung hineinprojiziert hat. Dieser objektive Niederschlag des moralischen Prinzipes liegt als Ergebnis der geistigen Kulturgeschichte dem kritischen Philosophen vor Augen. So ist die thatsächlich vorhandene Naturwissenschaft der Gegenstand, aus welchem durch Analyse die letzten Begriffe des objektiven Naturerkennens gewonnen werden. So mufs das Kunstwerk als Produkt des ästhetischen Schauens und Gestaltens in seine elementaren Verhältnisse zergliedert werden, um die Gesetze des ästhetischen Bewufstseins daraus zu abstrahieren. Das Werk, das analysiert werden mufs, um aus ihm ein Gesetz als oberste Norm des sittlichen Bewufstseins herauszuschälen, ist der moralisch kultivierte Mensch selber und seine Lebensgestaltung als sein selbsteigenes Werk, und insofern die moralische Kultur zum bewufsten Ausdruck gelangt, die Thatsache des moralischen Urteils über Gesinnungen und Handlungen der Menschen.

Der Moraltheoretiker gewinnt demnach das Objekt seiner Untersuchung, indem er in die Kulturwirklichkeit hineingreift und das moralische Urteil als intellektuelle Frucht des moralischen Lebens in seine Motive und Bedingungen zergliedert. Das Gesetz, das er darin ausgedrückt findet, wird er von allen anderen physischen und

psychischen Bestimmungsgründen aussondern und in seiner allgemeingültigen Bedeutung nachzuweisen suchen. Seine Methode ist also keineswegs anthropologisch im Sinne der Naturwissenschaft. Nicht der Mensch, sondern das Urteil des Menschen ist Gegenstand der Untersuchung.

Deshalb ist hier nochmals auf den bedeutsamen Unterschied zwischen dem logisch-formalen und dem psychisch-empirischen Bewufstsein aufmerksam zu machen. Unter letzterem ist die ganze innere Lebenserfahrung des Menschen mit seinen wechselnden und inhaltsvollen Zuständen seiner Gefühle, Triebe, Vorstellungen und Empfindungen zu verstehen. Das logische Bewufstsein ist dagegen eine bestimmte Form des Geisteslebens. Es ist sein Gesetz, oder mit Platon zu reden, das Regierende in der menschlichen Seele, der Logos oder die Vernunft. Das Selbstbewufstsein und die Formen, in denen sich die Einheit und Gesetzlichkeit desselben vollzieht und erhält, ist die logische Funktion des Bewufstseins. Die zwölf Kategorien, als die höchsten Formen des Begreifens, liegen sowohl dem wissenschaftlichen Erkennen natürlicher Begebenheiten als dem moralischen Verständnis menschlicher Handlungen zu Grunde. Dafs alle Geschehnisse nach den Begriffen der Zahl, Ursache, Möglichkeit u. s. w. immer und überall erkannt und beurteilt werden, ist nur möglich durch jene Begriffe als Funktionen einheitlich zusammenhängender Erkenntnis. Dem moralischen Bewufstsein ist die logische Funktion immanent; denn das logische Ich ist Grundbedingung des moralischen Ich, insofern es moralisch urteilt und seine Handlungen nach moralischen Prinzipien motiviert. Das logische oder vernünftige Bewufstsein und seine Beziehung zum moralischen Prinzip ist allein zum Ausgangspunkt einer Begründung der Ethik geeignet; denn Begründung ist eine logische Aufgabe. Nicht empirische und naturwissenschaftliche Anthropologie, sondern logische oder kritische Anthropologie ist der hier gezeichnete Standpunkt. Sicherlich ist

die logische Funktion eine menschlich-psychische Thatsache, aber unmöglich ist die Logik ein Gegenstand der Psychologie, sondern umgekehrt ist Psychologie und Anthropologie als methodisch arbeitende Wissenschaft undenkbar ohne vorhergehende Erkenntnistheorie.

Damit ist die Frage nach der Möglichkeit einer Theorie der moralischen Erfahrung beantwortet. Der Mensch mufs moralische Erfahrung erlebt haben, wenn er eine Theorie derselben einsehen will. Das Erleben der Moralität und die Theorie der Moralität verhalten sich aber derart zu einander, dafs die ethische Wissenschaft sich darstellt als eine ideelle oder gedankliche Reproduktion der moralischen Erfahrung der gesamten Menschheit gemäfs den Gesetzen logischen Denkens. Mit diesem Gesichtspunkt ist die prinzipielle Beziehung zwischen Erkenntnistheorie und Entwicklungslehre angedeutet, die in den folgenden Abschnitten ausführliche Behandlung erfahren wird.

Zweites Kapitel.

Erkenntnistheorie und Entwicklungslehre.

1. Kritische und genetische Methode.

Mancher moralischen und philosophischen Zweifelsucht wird die Möglichkeit und Notwendigkeit einer logischen Grundlegung der Ethik unfafsbar sein. Diesen Skeptikern des Gewissens ist schliefslich in theoretischer Weise nicht zu helfen. Wer keine Moralität anerkennt, für den ist eine Moralwissenschaft unmöglich. Das Aussprechen einer moralwissenschaftlichen Wahrheit ist selbst eine moralische That. Wenn jemand darin Philosophendünkel wittern sollte, so ist ihm in analoger Weise das Gegenstück vorzuhalten: wer

die Natur in ihrer Existenz nicht anerkennt, wird vergeblich Naturwissenschaft betreiben wollen. Glücklicherweise giebt es Grenzen des Demonstrierens und Streitens, und wo der wissenschaftliche Beweis aufhört, da fängt die moralische Kultur an.

Der Einwand, dafs allgemein gültige Gesetze der Sittlichkeit thörichte philosophische Einbildung seien, stützt sich auf den scheinbaren Grund, dafs alles sich in Flufs und Veränderung befinde. Seitdem Darwin die biologische Entwicklungslehre und die Abstammung des Menschen vom Tier erwiesen habe, könne von einem absoluten Grundsatz der Moralität schlechterdings nicht mehr gesprochen werden. Diese entwicklungstheoretischen Einwürfe scheinen auf den ersten Blick sehr einleuchtend und bestechend zu sein. Um über die Beziehung der kritischen zur genetischen Methode zu möglichst grofser Klarheit zu gelangen, sei folgende Erörterung diesem Problem speziell gewidmet. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres, als die beiden gröfsten und bedeutendsten Gedankenkomplexe unserer Zeit, Kritizismus und Darwinismus, die sich in den meisten Köpfen feindlich gegenüberstehen, innerlich und methodisch zu verbinden. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, auf das Wesen der kritischen Methode noch tiefer einzugehen und die seltsamen Beschuldigungen zurückzuweisen, welche der Kantschen Moralbegründung von seiten empirischer und evolutionistischer Ethiker angehängt werden. Die Ethik ist an dem Streit zwischen Philosophie und Naturwissenschaft aufs lebhafteste interessiert, und ihr kann nichts willkommener sein, als eine gründliche Klarlegung der methodischen Beziehungen zwischen naturgeschichtlicher und moralgesetzlicher Erkenntnis des Menschenlebens. Diese Untersuchung wird den prinzipiellen Standpunkt eines wissenschaftlichen Programmes begründen, der für die Ethik von höchster Wichtigkeit ist und der sich aus einer gleichwertigen Anerkennung der Kantschen Erkenntnis-

theorie und der Darwinschen Entwicklungslehre, des Kritizismus und Evolutionismus, mit Notwendigkeit ergeben mufs.

In unserer Zeit wird zwischen Naturwissenschaft und Philosophie ein heftiger Kampf geführt, in welchem es sich um mehr als um blofse Grenzstreitigkeiten handelt. Die Ohnmacht der Philosophie verschuldet es, dafs die auf ihre unzweifelhaften Leistungen hinweisende Naturwissenschaft mit dem Anspruch auftritt, sich auf den Thron der Philosophie zu setzen, und dafs dieselbe behauptet, eine naturwissenschaftliche Weltanschauung begründen zu können, die sowohl den Verstand zu befriedigen, als auch dem Leben die notwendigen Ideale zu weisen befähigt sei. In diesem Widerstreit der geistigen Bestrebungen sind meist nur die rein theoretischen Probleme diskutiert worden. Die socialen Bewegungen im modernen Leben, die man bisher nur vom politischen und wirtschaftlichen Standpunkt aus beurteilte, haben neuerdings auch die ethischen Fragen wieder in Flufs gebracht, wobei das Übergreifen der naturwissenschaftlichen Methode auf die Probleme der geistigen Sphäre es bedingt, dafs die sittlichen Aufgaben vornehmlich vom biologischen und socialwissenschaftlichen Gesichtspunkt in Angriff genommen werden. Wie die einzige Möglichkeit der Schlichtung des Streites zwischen Naturforschung und Philosophie in Kants kritischer Erkenntnislehre liegt, so kann in gleichem Sinne nachgewiesen werden, dafs auch die durch dieselbe kritische Methode begründete formale Ethik allein imstande ist, die unabweisbaren Ansprüche der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre ohne Schädigung oder gar Zertrümmerung der höchsten sittlichen Ideale zu befriedigen. Die naturgeschichtliche Erforschung der sittlichen Phänomene wird durch diese methodische Verknüpfung mit dem erkenntnistheoretischen Prinzip vor Dogmatismus und Materialismus bewahrt; und es mufs hier schon betont werden, dafs die Ethik, als eine blofs naturwissenschaftliche

Disciplin aufgefafst, notwendig zu einer Theorie der empirischen Relativität aller Moral führen mufs, und dafs hierin die Sumpfpflanze eines verderblichen Skeptizismus wurzelt, der seinen tödlichen Hauch auf das geistige Leben der Gegenwart schon auszuatmen begonnen hat. Für einen in kritischer Erkenntnistheorie geschulten Denker besteht trotz aller Anerkennung der positiven Resultate der Naturforschung keine Gefahr, dafs die normative Ethik im Sinne einer allgemein menschlichen Moral auch im geringsten erschüttert werde, wenn die Sittlichkeit sich etwa als das notwendige Produkt der Geschichte und Vorgeschichte der Menschheit erweisen sollte. Indem dadurch eine kritische Entwicklungslehre gegründet wird, sind wir imstande, die Anmafsungen einer dogmatischen Naturwissenschaft gebührend zurückzuweisen und ihrer eigenen Lächerlichkeit preiszugeben; dann wird es eine leichte Aufgabe sein, die mechanische und kritiklose Übertragung einer mifsverstandenen und mifsbrauchten Darwinschen Theorie auf menschliche Gesellschafts- und Kulturgeschichte in ihrer ganzen Nichtigkeit aufzudecken. Bei gewissen naturwissenschaftlichen Specialtheoretikern scheint nämlich die Vernunft so sehr in Mifskredit geraten zu sein, dafs sie sich erniedrigen, von den Tieren und ihren Instinkten zu lernen, wie der Mensch Leben und Gesellschaft einrichten soll. Die kritische Stellung, welche einst Kant gegenüber der Metaphysik einnahm, ist heute gegenüber den Anmafsungen der Naturwissenschaft notwendig zu begründen. Ebensowenig wird die kritisch besonnene Vernunft sich von dem Dogmatismus der Zoologie beirren lassen wie von dem Wahn der Theologie. Für den Fortschritt der Naturwissenschaft kann es nur erspriefslich sein, wenn auf die notwendigen Schranken hingewiesen wird, welche ihrer Methode immanent sind.

Es giebt wohl kaum zwei Denker, welche im Laufe der letzten hundert Jahre so epochemachend in die wissen-

schaftliche Forschung eingegriffen haben, wie Kant und Darwin. Das unsterbliche Verdienst des Schöpfers der kritischen Methode ist nicht nur die negative Leistung, die dogmatische Metaphysik zerstört zu haben, sondern vielmehr die positive, die Philosophie zum Range einer prinzipiell begründeten und methodisch durchgeführten Wissenschaft erhoben zu haben, was die Mathematik schon im Altertum und die Naturwissenschaft durch die Begründer der modernen Physik geworden ist. Die Philosophie wird aber zur Wissenschaft, wenn sie allgemein gültige und notwendige Gesetze des Bewufstseins nachweisen kann. In diesem Sinne fafste Kant die Begründung der Moral als ein wissenschaftliches Problem auf. Wie schon angedeutet wurde, darf man behaupten, dafs alle Wissenschaft in Zukunft nur fortschreiten wird, wenn die Kantische Erkenntnistheorie mit der Darwinschen Entwicklungslehre in inneren methodischen Zusammenhang gebracht wird. Es soll gezeigt werden, dafs die kritische Methode nicht nur eine Ergänzung durch die genetische verträgt, sondern unbedingt verlangt, dafs Kant diesen Gedanken der Verknüpfung des erkenntnistheoretischen mit dem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt nicht nur ausgesprochen, sondern in höchst interessanten Versuchen selbst auszuführen unternommen hat.

Es ist klar, dafs die genetische Methode durch die kritische bedingt ist, dafs erstere durch die letztere zu ihrer vollen wissenschaftlichen Bedeutung erhoben wird. In der empirischen Wirklichkeit geht selbstverständlich die Geschichte als solche der Kritik der Geschichte voraus, in Sonderheit die historische Genesis der Sittlichkeit der wissenschaftlichen Kritik derselben, aber in der Idee der Wissenschaft steht die kritische Methode unbedingt über der genetischen. Ist jedoch die Wissenschaft selbst ein Ergebnis der Kulturgeschichte, so mufs auch in der geschichtlichen Entwicklung die kritische Idee in der Gestaltung

der geistigen Kultur wirksam sein. Aus einer solchen erkenntnistheoretisch geklärten Entwicklungslehre würde weiterhin die prinzipielle Begründung einer kritischen Geschichtsphilosophie zu folgern sein.

Näher stellt sich die Beziehung des kritischen zum genetischen Denken folgendermafsen dar. Wenn auch die Idee der Wahrheit und Moralität an der Spitze des philosophischen Systems stehen mufs, so kann dieselbe ihrem Dasein nach nur aus der thatsächlichen Geschichte der Menschheit abstrahiert werden, deren Glied der Wahrheitsforscher selbst ist und deren fertigen Kulturinhalt er untersucht. Der Mensch ist ein Wahrheitssucher, ein Finder des Gesetzes der Wahrheit. Jeder Mensch ist philosophisch veranlagt, und ein Unterschied besteht nur in dem Grade der Klarheit und Ausbildung. Das Suchen des Gesetzes ist aber nur im Versuch möglich. Die Geschichte des Denkens ist eine kontinuierliche Reihe von geistigen Experimenten, das Gesetz zu finden. Unter der unzählig grofsen Menge philosophierender Menschen findet ein intellektueller Kampf statt, als dessen Ergebnis durch eine geschichtliche und sociale Auslese die Vervollkommnung der Erkenntnis dasteht. Es giebt Thoren, welche meinen, dafs wir über den Wahrheitsgehalt des Denkens nur dann ein kritisches Urteil aussprechen könnten, wenn wir vermittelst eines anderen und höheren Verstandes unser Denken mit dem Gegenstand direkt vergleichen könnten. Dagegen ist zu bemerken: Eine Kritik des Denkens ist nur möglich durch ein Nachdenken im Sinne einer methodischen Nacherzeugung des Denkprozesses. Der höhere Verstand ist die kritische Auslese im menschheitsgeschichtlichen Gedankengang. Der Vergleich des Denkens mit dem Gegenstand geschieht durch den historisch nachfolgenden Standpunkt, der dem ersteren gegenüber der fortgeschrittenere und höhere ist. Das kritische Denken ist aber das Denken an sich; es giebt

kein anderes Denken, weil es aus dem Begriff des Denkens selbst folgt, und wenn auch ein höchster Verstand postuliert würde, wie die Theologen unter dem leeren Namen eines Gottes thun, so könnte dieser Gott auch nur zu einem dem menschlichen qualitativ gleichen Denken gelangen. Die Ideen der Vernunft sind universell, und ihre formalen Gesetze gelten für alles Bewufstsein und alle Natur. Die reine Vernunft ist, kritisch gedacht, zeit- und geschichtslos. Insofern hat aller Rationalismus Recht von den Zeiten Platons bis auf unsere Tage. Dieser Beweis aus der Idee des Denkens, d. i. Kants transscendentale Deduktion, ist allen Empirikern ein Greuel und Abscheu. Wie widersprechend ist der Vorwitz des Skeptikers, sich ein anderes Denken als das logisch-menschliche — denken zu können! Im Innern ist ein Universum auch, sagt der Dichter, — ein logisches Universum.

Die hier formulierte kritisch-genetische Methode hat einige Ähnlichkeit mit der Dialektik Platons und der nachkantischen Philosophie. Hier wurde auch der Entwicklungsgedanke mit dem begrifflichen Standpunkt verknüpft; aber ein grofser Unterschied liegt darin, dafs diese Philosophen die Dialektik zur Konstruktion metaphysischer Systeme benutzten, hier aber dieselbe als methodisches Forschungsprinzip dient. Es handelt sich ferner nicht um die Frage: kritische oder genetische Methode, sondern: kritische und genetische Methode, und zwar in dem oben erläuterten Zusammenhang.

Die Bezeichnung kritisch-genetische Methode bedarf jedoch einer näheren Erklärung und Rechtfertigung. Im strengen Sinne des Begriffes wird die Bezeichnung „Methode“ nur vom Standpunkt der reinen Logik gebraucht, und man unterscheidet analytische und synthetische oder induktive und deduktive Methode, indem man an die Grundfunktionen der Apperzeption: Unterscheidung und Trennung, Vergleichung und Verbindung anknüpft. Es ist

ein und dasselbe einheitliche Bewufstsein, das als Träger aller unserer Erkenntnisse thätig ist. Im logischen Sinne bedeutet Methode also ein einheitliches Denkverfahren. Aber in der Anwendung der Denkmethode auf das Objekt entsteht die Erkenntnis- oder Forschungsmethode, entspringen jene Begriffe der kritischen und genetischen Methode, deren Bezeichnungen der Kürze und Prägnanz wegen wohl angewandt werden dürfen. In der kritischen Methode wird auf den objektiven Wahrheitsgehalt eines Urteils seiner formalen Bedeutung nach reflektiert, in der genetischen Methode auf die specielle Auffassung des materialen Inhaltes hingewiesen. Die erstere ist an sich gleichsam leer, wie ja Kant auch die Transscendentalphilosophie nicht als ein vollendetes System der Wissenschaft, sondern als die Propädeutik aller künftigen Philosophie bezeichnet. Die genetische Methode ist an sich sozusagen blind, und indem kritische und genetische Methode miteinander verbunden werden, soll das heifsen, dafs in einem und demselben Urteilsakte zur Erzeugung einer vollgültigen Wahrheit beide gleichzeitig beteiligt sein müssen.

Wenn auch in der vorliegenden Untersuchung über das Verhältnis von Naturgesetz und Geistesgesetz diese ebenso fruchtbare als notwendige Verknüpfung und gegenseitige Ergänzung Kantischer und Darwinscher Prinzipien nur auf moralwissenschaftlichem Gebiete durchgeführt werden soll, so mag man in diesem Unternehmen dennoch einen Beitrag zur Friedensstiftung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie überhaupt erblicken. Hier handelt es sich um die Frage, wie Naturgesetz und Moralgesetz oder empirisch-genetische und kritisch-rationale Begründung der Ethik sich zu einander verhalten, und es wird nur darum an Kant und Darwin angeknüpft, weil dieselben die hervorragendsten Vertreter jener beiden Forschungsmethoden sind.

Um den methodologischen Standpunkt der ganzen

Untersuchung in das rechte Licht zu setzen, möge es gestattet sein, die Hauptgesichtspunkte im systematischen Zusammenhang kurz zu rekapitulieren. Es war die Aufgabe gestellt worden, eine methodische Grenzbestimmung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, speciell in Bezug auf die moralwissenschaftlichen Probleme zu begründen. Die Philosophie ist die Erkenntnis von den idealen Formen des Bewufstseins, von den allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen des vernünftigen Selbstbewufstseins, welche in aller besonderen Erfahrung sowohl dem wissenschaftlichen Erkennen als dem sittlichen Handeln vorangehen. Dieses nomothetische Selbstbewufstsein ist eine ideale Funktion, ein normativer Gedanke, der von dem empirischen psychologischen Bewufstsein getragen und im Verlaufe seiner Geschichte erzeugt wird. In diesem Sinne ist Kants kritische Erkenntnistheorie die einzig mögliche Philosophie und der ideale Mafsstab, den man an alle anderen philosophischen Versuche legen mufs.

Die Naturwissenschaft vom Menschen beschäftigt sich mit dem empirischen Dasein desselben, und zwar vom Standpunkt einer vergleichenden Entwicklungsgeschichte; zu ihr gehört Biologie, Ethnologie, Socialwissenschaft. Ihre Methode ist die komparative und genetische, während diejenige der Philosophie vom Menschen die apriorisch-kritische ist. Wenn aber beide Methoden auf dasselbe Objekt, obschon von zwei verschiedenen Gesichtspunkten, angewandt werden, und wenn ferner ein und dasselbe Bewufstsein der einheitliche Träger der ganzen Wissenschaft, sowohl der natur- als geistesgesetzlichen Erkenntnis sein soll, so kann und mufs auch von einer notwendigen Verknüpfung der kritischen mit der genetischen Methode gesprochen werden. Indem man beide Methoden streng voneinander unterscheidet, bedeutet das keine absolute Entgegensetzung derselben; noch viel weniger

soll man zu Gunsten der einen auf die andere verzichten. Denn wie sollte sonst die Einheit des wissenschaftlichen Bewufstseins möglich sein, wenn jene beiden Erkenntnismethoden nicht in irgend einer Beziehung zu einander ständen und vereinbar wären?

Es wurde gezeigt, dafs dem geschichtlichen Prozesse der Menschheit die kritische Vernunft immanent und dieselbe historische Erzeugerin der normativen Ideen ist. Wenn aber in der Wirklichkeit die genetische Entwicklung mit einer kritischen Selbsterhebung des Bewufstseins über das jeweilige geschichtliche Stadium verbunden ist, so mufs auch in der Philosophie, d. h. im einheitlichen idealen Selbstbewufstsein der Menschheit über sich selbst, kritische und genetische Erkenntnis synthetisch miteinander verknüpft werden. Was ist denn Kants und im weiteren Sinne jedes kritische System der Philosophie anderes als eine ideelle Rekapitulation der phylogenetischen Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewufstseins in Form einer analytisch-synthetischen Rekonstruktion am Leitfaden der logischen Prinzipien der Einheit und des Grundes? — Kants Aufgabe ist, „die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen“ synthetisch zu entwickeln. (Prolog § 4.) An den objektiven Werken der Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion als gegebenen historischen Fakta erzeugt der kritische Philosoph in Form einer ideellen Entwicklung den geschichtlichen Prozefs aus seinen elementaren Bedingungen nach. Auf diese Weise gelangt er zur Einsicht in die objektive Bedeutung und den apriorischen Ursprung aller formalen Erkenntnisse aus den gesetzlichen Funktionen des Bewufstseins. Dieser Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit und der wissenschaftlichen Idee der Wirklichkeit ist der dialektische Sinn der kritisch-genetischen Methode, der schon angedeutet wurde; denn der menschliche Geist steht nicht wie ein starrer Spiegel

der Natur gegenüber, sondern mitten in derselben als eine entwickelnde und schöpferische Kraft.

Die naturwissenschaftliche Genetik ist an sich blind, d. h. ohne Sinn und Ziel; die philosophische Kritik ist an sich leer; erst beide zusammen erzeugen eine vollgültige wissenschaftliche Wahrheit. Schon Platon hat in der Republik diejenigen Philosophen blind genannt, welche ihre Blicke auf das bloſse Werden, auf das Entstehen und Vergehen richten, und er vergleicht die Vernunft und ihre Dauer verleihenden Ideen mit der Sonne, welche alles beleuchtet und verständlich macht. Abgesehen von der metaphysischen Wendung, in welcher bei Platon die Ideenlehre erscheint, muſs dieselbe doch als Produkt eines ähnlichen philosophischen Strebens angesehen werden, aus dem Kants Erkenntniskritik entsprungen ist. Daſs Kant diese Geistesverwandtschaft mit dem „vortrefflichen Mann", namentlich in moralischer Beziehung selbst gefühlt hat, kann man aus den ersten Abschnitten der transscendentalen Dialektik ersehen, wo der sonst so nüchterne Denker sich zum begeisterten Lobredner Platons aufwirft.

Daſs die hier unternommene methodische Synthese des kritischen und genetischen Standpunktes mit Kants eigenen Gedanken nicht in Widerspruch steht, ist daraus wohl am besten zu ersehen, daſs er auſser einer Kritik auch eine Entwicklungsgeschichte der praktischen Vernunft gelehrt hat, welche mit der biologischen Entwicklungslehre kaum in Widerspruch stehen dürfte, und die im zweiten Buche später ihre Darstellung erfahren wird*). Es läſst sich dies

*) Auch hat Kant, jedoch weniger ausführlich, von einer Geschichte der reinen Vernunft gesprochen: „Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muſs." Zwar geht Kant dabei nicht bis auf das Tier zurück, wie in der Entwicklungsgeschichte der Sittlichkeit, aber er beginnt mit dem Kindesalter der Philosophie und den groben Religionsbegriffen, welche aus dem rohen Zustande

noch von einem anderen Gesichtspunkt aus zeigen. Kant hat bekanntlich die empirische Psychologie und Anthropologie mit Recht aus der Erkenntnistheorie ausgeschieden; aber er hat das Verhältnis beider zu einander klar formuliert. Auf die Frage, wo dann die empirische Psychologie bleibe, antwortet er: „sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden mufs, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden mufs." Er sieht ihr Ziel in einer ausführlichen Anthropologie, dem Pendant zur empirischen Naturlehre. Hier ist das methodische Verhältnis der naturwissenschaftlichen zur geisteswissenschaftlichen Erforschung des Menschen deutlich dargelegt, und wenn wir heute erstere als eine genetische physiologische Psychologie im weitesten Sinne des Wortes auffassen, so mufs man das Ideal der Wissenschaft in einer Verbindung der kritischen mit der genetischen Methode sehen, welche jedoch eine willkürliche und kritiklose Vermischung beider ausschliefsen mufs. Dies war auch der richtige Grundgedanke der nachkantischen Philosophie, die aber in der systematischen Ausführung dieses Gedankens beide von Kant getrennten Gesichtspunkte willkürlich vermischte. Sie machte aus einem Prinzip der Forschung ein metaphysisches Konstruktionsprinzip; und was in der Idee als das Gesamtprodukt menschlicher Geistes-

---

der Völker übrig waren. (Schlufs der Kritik der reinen Vernunft.) Ich hoffe, im zweiten Buche die von Kant geforderte Ausfüllung der leeren Stelle im System der Philosophie durch eine Urgeschichte der reinen Vernunft in Form einer genetischen Psychophysik des logischen Bewufstseins zu liefern. Man beachte, dafs es sich hier nicht um eine Geschichte der Philosophie im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt, sondern um die allmähliche historische Erwerbung des logisch-begrifflichen Apparates im menschlichen Bewufstsein.

thätigkeit gedacht werden kann, wurde durch sie zum Werk eines einzelnen Philosophen gemacht. Über Kant hinausgehen, bedeutet aber nichts anderes, als die kritische Erkenntnistheorie mit einer genetischen Naturwissenschaft verbinden. Die kritisch disziplinierte Wissenschaft wird die Entwicklungsgeschichte des Bewufstseins und der Welt nicht begrifflich konstruieren, sondern positiv erforschen. Die Vollendung des philosophischen Ideals wäre die vollständige Einheit beider, welche zu besitzen die nachkantischen Philosophen sich einbildeten, welcher sich aber ein vernünftiges und zugleich endliches Wesen im geschichtlichen Prozefs nur nähern kann. Die Einheit der Wahrheit ist für den Menschen nur eine formale, d. h. ein aufrichtiges Streben zur Erkenntnis, die von der Idee einer einheitlichen Wahrheit geleitet wird*).

2. Logische und genetische Einheit der Menschheit.

Mehrfach wurde vorhin der Gedanke ausgesprochen, dafs die Verbindung der kritischen Erkenntnistheorie mit der biologischen Entwicklungslehre zu einem ähnlichen systematischen Ergebnis führen mufs, wie die Fortentwicklung der Kantischen Philosophie durch Fichte und seine Nachfolger. Die nachkantische Spekulation verband den kritischen Standpunkt mit dem genetischen zu einer begrifflichen Entwicklungslehre von Bewufstsein und Welt. Kant hatte zwölf ursprünglich gesonderte Stammbegriffe des Verstandes nachgewiesen, über deren Zusammenhang aber nur

*) Zur Einführung in ein tieferes Verständnis der Kantischen Philosophie sind die erklärenden und erweiternden Werke von H. Cohen und A. Riehl in erster Linie zu empfehlen. Selbstverständlich bleibt für eine gründliche philosophische Selbsterziehung das Studium der eigenen Werke Kants unerläfslich.

dunkle Andeutungen gemacht. Diese Begriffe aus einem einheitlichen Prinzip herzuleiten, war die Triebfeder von Fichtes Wissenschaftslehre. Die Herleitung geschieht in Form einer Entwicklung des Bewufstseins aus dem obersten schlechthin unbedingten Grundsatz der Identität, aus dem gemäfs des Prinzipes des Widerspruchs durch Thesis und Antithesis die einzelnen Kategorien erzeugt werden. Fichtes „Wissenschaftslehre" ebenso wie Hegels „Phänomenologie des Geistes" ist eine Genesis des vernünftigen Bewufstseins, nicht etwa im Sinne induktiver physiologischer Psychologie oder der phylogenetischen Geschichte der Menschheit, sondern eine abstrakt ideogenetische Entwicklung, das Produkt der ebenso berühmten wie berüchtigten dialektischen Methode, nach welcher sich nicht natürlicherweise der Mensch aus dem Tier, wohl aber der Begriff des Menschen aus dem Begriff des Tieres entwickelt.

Was an der nachkantischen Philosophie wahr ist, das ist ihr spekulativer Grundgedanke. Immer wieder wird der menschliche Geist zu einem einheitlich und zweckmäfsig gegliederten System der Wahrheit fortschreiten, um die ungeschlossene Summe von Einzelerkenntnissen aus einer Idee zu begreifen. Er wird dazu nur imstande sein und zu einem philosophischen Selbstbewufstsein gelangen, wenn er in einem System von Urteilen die positiven Erfahrungen und Entwicklungen der ganzen geschichtlichen Vergangenheit ideogenetisch reproduziert. Dazu gehört ehrliche positive Forschung, — Naturwissenschaft, welche in die Niederungen der sinnlichen Wirklichkeit mit den exakten Methoden der Induktion und des Experimentes eindringt, und nicht vornehme, auf luftigen Höhen wandelnde, spekulative Gedankenerzeugung, welche Form und Inhalt des Erkennens ohne weiteres identisch setzt. Hier offenbart sich die universelle Bedeutung des biogenetischen Grundgesetzes für Form und Geschichte des

Geisteslebens. In diesem Sinne ist vorhin die Kantische Philosophie aufgefafst worden. Was von ihr, gilt aber auch von jedem kritisch denkenden Geiste. Damit sind wir über die Kantische Form des Kritizismus hinausgegangen und von der Theorie der Erkenntnis zu einem positiven System der Erkenntnis fortgeschritten.

Die kritische Untersuchung erweist die logische Einheit der Menschheit. Die Grundbegriffe des Verstandes sind allgemeingültig und notwendig; sie haben universelle Bedeutung: wer denkt, denkt nach diesen Regeln, und was gedacht wird, wird nach diesen Regeln gedacht. Eine empirische Bestätigung findet diese Theorie durch die ethnologische Forschung; denn faktisch denken alle Lebewesen, die von den Anthropologen zur Gattung Mensch gehörig angesehen werden, nach diesen genannten Grundbegriffen. Lubbock versichert mehrfach, dafs alle „Wilden" für ihr Handeln und Glauben, ebenso wie wir, Gründe anführen, wenn sie auch noch so absurd sein mögen. Wenn die Buschmänner nur bis zwei zählen, die Coroados das Zählen über drei hinaus „viel" nennen, und wenn die Australier bis vier zählen und was darüber liegt, eine unbestimmte Menge nennen, so ist damit empirisch nachgewiesen, dafs die notwendigsten Urbegriffe, wie Ursache und Zahl, sich bei allen Menschen vorfinden. Die Gattung homo sapiens bedeutet von Kant herab bis zum Buschmann eine logische Einheit.

Die logische Einheit ist die Grundlage für die positive geistige Einheit des Menschengeschlechtes, für die Kultureinheit seiner Entwicklung. Ist auch der sogenannten Naturvölker Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion noch so primitiv und mangelhaft, so stimmen dennoch in formaler Beziehung alle geistigen und technischen Thätigkeiten mit denen des zielbewufstesten Kulturmenschen überein. Hier tritt Darwin ergänzend neben Kant ein. Die geistige Einheit erfordert die physische zu ihrer Gegenseite,

und das ist nur möglich durch die Einheit der Abstammung. Nur so ist eine kontinuierliche Entwicklungsgeschichte des Geisteslebens methodisch denkbar.

Es wäre aber durchaus verkehrt, aus der erfahrungsmäfsigen Thatsache, dafs alle Menschen bis zum niedersten Wilden herab dieselben logischen Gesetze gebrauchen, die Allgemeingültigkeit und objektive Bedeutung derselben beweisen zu wollen. Wer das unternähme, hätte das kritische Problem nicht verstanden, und der Skeptiker würde diesen Beweisgrund mit Recht benutzen, um zu zeigen, dafs das logische Gesetz nur für das Menschengeschlecht, also einen bestimmten biologischen Lebenskreis der organischen Natur gelte und darüber hinaus keinen Wahrheitswert besitze. Die kritische Begründung der Logik vermag aber darzuthun, dafs die logischen Gesetze nicht nur für den Menschen als solchen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt gelten, indem die Beziehung der Vernunft zur Natur in ihrer objektiven Bedeutung untersucht wird; denn nicht die Quantität, sondern die Qualität des Denkens ist das kritische Problem. Die logischen Gesetze sind nicht generell, sondern universell und haben einen über den organischen Kreis der Menschheit hinausgehenden Wirklichkeitswert und werden in der Natur fortdauern, auch wenn die Menschheit auf dem Erdenball ausgestorben ist, und die Natur wird fortfahren kausal zu wirken, auch wenn der Erdensohn nicht mehr kausal denkt und die Freude an physikalischen Experimenten zur Erforschung ursächlicher Beziehungen in der Eisdecke der Erde erstarrt ist; wie die Natur auch kausal wirkte, ehe der Mensch aus dem Reiche der Tiere sich zu seinem logischen Bewufstsein hinaufentwickelte. Die logischen Gesetze sind, wie die alte Philosophie sich ausdrückte, ontologische Gesetze, d. h. sie haben den Wert absoluter Wirklichkeit. Die vernünftige Form des menschlichen Wissens ist deshalb absolut und nur der Inhalt der positiven Erfahrung relativ. Die

absolute Erfahrung müfste die Totalität der Wirklichkeit umspannen, während in der menschlichen Erfahrung sich das Unendliche in zeitlicher Entwicklung offenbart.

Denkgesetze und Naturgesetze sind identisch. Gerade die genetische Betrachtung mufs das Problem der gesetzlichen Einheit von Natur und Geist aufdecken, in dem sie die positive psychophysische Entwicklung des Geistes im Menschen aus der Natur im Tiere nachweist und den Punkt angiebt, wo Naturgesetz und Denkgesetz aneinander grenzen und sich als ein und dasselbe Gesetz der Wirklichkeit aufweisen. Die Urgeschichte des Bewufstseins hat zu erklären, wie die Begriffe des logischen Denkens im Menschen entstanden sein mögen, wie dem Schofse der Natur der Geist entsprang, und wie in ihm und durch ihn das Naturgesetz zu einem Denkgesetz reflektiert wurde. Das ist auch eine Identitätsphilosophie, aber nicht als Ergebnis abstrakt spekulativer Konstruktion, sondern einer kritisch-genetischen Wissenschaft natürlicher Thatsachen.

3. Gesetz und Entwicklung.

Wegen der Bedeutsamkeit und Schwierigkeit des Problems möge das Verhältnis der kritischen zur genetischen Methode unter dem speciellen Gesichtspunkt von Gesetz und Entwicklung nochmals untersucht werden, indem wir an den Gedanken Goethes anknüpfen, dafs nach ewigen, ehernen, grofsen Gesetzen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden.

Naturforscher und Philosophen haben von alters her bis auf den heutigen Tag behauptet, dafs die Veränderungen in der Welt nach unabänderlichen ewigen Gesetzen geschehen. Zu unserer Zeit, wo der Gedanke der Entwicklung alle Geister beherrscht, predigen selbst die Anhänger der Darwinschen Lehre, dafs alles nach unwandelbaren Gesetzen nicht nur geschehe, sondern sich auch entwickele. Seitdem man

gelernt hat, die Evolutionstheorie auf menschliche Gesellschaft und Geschichte, ja auf den menschlichen Geist selbst anzuwenden, ist alles Absolute aus dem theoretischen und praktischen Bewufstsein als unwissenschaftlich herausgerissen worden. In Wissenschaft, Moral und Kunst soll nichts unbedingt Feststehendes mehr anerkannt werden; alles ist veränderlich, durch die jeweilige Organisation und Sinnesbegabung des Bewufstseinsträgers bedingt. Eine andere Leibes- und Gehirnorganisation, meint man, müsse eine andere Art von Bewufstsein erzeugen. Deshalb sind alle Vorstellungen und Begriffe relativ: es giebt kein absolutes Moralgesetz und kein absolutes Ideal der Schönheit; von den Philosophen und Religionsstiftern hat immer der eine dem anderen widersprochen.

In der That sind Kant und Darwin auf den ersten Anblick geistige Antipoden, welche, mit Goethe zu reden, mehr als einen Erddiameter voneinander entfernt sind. Ist Kant nicht der Lehrer eines absoluten Moralgesetzes und hat er nicht von allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen des menschlichen Denkens gesprochen, die a priori unserem Bewufstsein immanent sein sollen? Wenn aber nach Darwins Lehre der Mensch sich phylogenetisch aus dem Tier heraufentwickelt hat, wie können dann die Formen seines Denkens a priori und absolut sein? — Und doch mufs der Darwinist ohne seine Absicht ein Kantianer sein, wenn er von einem Entwicklungsgesetz spricht, er müfste denn anders auf die Absurdität verfallen, dafs sich auch das Gesetz der Entwicklung — entwickelt habe. Ein Gesetz kann aber seiner objektiven Bedeutung und ontologischen Existenz nach nicht entstanden sein, und es ist ein grundlegender Gedanke der Erkenntnistheorie, das Gesetz und die subjektive Vorstellung des Gesetzes nicht miteinander zu verwechseln.

Seit Humes Traktat über die menschliche Natur und seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand ist

der Begriff der Kausalität und der Notwendigkeit der erkenntnistheoretisch hervorragendste geworden. Nach Hume giebt es keinen logischen Begriff der Ursächlichkeit, sondern nur eine sinnliche Vorstellung der Kausalität und notwendigen Verknüpfung, welche durch eine psychische Gewöhnung entsteht und nichts anderes ist als eine Anpassung im Sinne der neueren biologischen Lehren. Hume erkannte sehr richtig, dafs der logische Begriff der Verursachung aus der Affektion der Sinne nicht entstehen könne; darum leugnete er seine Existenz und seinen Wahrheitswert und ward dadurch zum Skeptiker an der wissenschaftlichen, d. h. objektiven und notwendigen Erkenntnis. Man sieht, Humes Theorie erinnert an die Ansicht derer, welche aus der Darwinschen Lehre philosophische Konsequenzen zu ziehen suchen, in dem Sinne, dafs die Menschheit als begrenzte biologische Art nur menschlich relative Denkgesetze habe.

Wie schon früher erörtert wurde, ist das Verhältnis Kants zu Darwin nicht als ein gegensätzliches und ausschliefsendes, sondern als ein ergänzendes und vermittelndes anzusehen; ebenso ist auch die Beziehung Lockes zu Leibniz aufzufassen. Ich stelle an den Darwinisten die Frage: kann sich ein Gesetz der Natur, und an den Kantianer die analoge Frage: kann sich ein Gesetz des Denkens entwickeln?

Hier ist der Punkt, wo die erkenntnistheoretische und entwicklungsgeschichtliche Auffassung von Bewufstsein und Welt aneinandergrenzen. Es ist eine natürliche Unmöglichkeit und ein Denkwiderspruch, dafs das unabänderliche ewige Gesetz, mit dem der Naturforscher operiert, wandelbar in der Zeit sich entwickele. Das Denkgesetz ist zugleich Naturgesetz; wenn das aber der Fall ist, dann ist auch das menschliche Denken ein absolutes: absolut seinen formalen Bestimmungen nach! Eine andere Organisation erzeugt nicht ein anderes Bewufstsein; denn es giebt

nur ein universelles Gesetz der Organisation und physischen Energie, wie Physiologie und Mechanik erwiesen haben. Die reine Vernunft ist zeitlos und unendlich, ohne Änderung und Entwicklung. Der specielle Inhalt aber, welcher diesen Formen und Gesetzen untergeordnet wird, ist relativ und durch besondere Wahrnehmung und induktive Beobachtung bedingt.

Das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Entwicklungslehre ist demnach dahin zu formulieren: das Gesetz ist absolut und darum a priori und dem logischen Bewufstsein immanent; aber die Erkenntnis des Gesetzes, die subjektive und psychische Erwerbung des Gesetzesbegriffes hat ihre phylogenetische und ontogenetische Entwicklungsgeschichte. Nennt doch Kant selbst die praktische Vernunft ein natürlich erworbenes Vermögen und setzt die Kritik der reinen Vernunft doch geradezu voraus, dafs alle Begriffe zeitlich erworben worden sind. Nicht Gesetze, sondern natürliche Dinge und menschliche Vorstellungen entwickeln sich gemäfs jenen ewigen, ehernen, grofsen Gesetzen.

4. Anhang: Platons Lehre von der Wiedererinnerung.

In der kritisch-genetischen Auffassung des Denkprozesses findet eine der interessantesten und bedeutsamsten Theorien Platons ihre Bestätigung und Vertiefung: die Anamnesis oder Lehre von der Wiedererinnerung, welche anhangsweise angedeutet werden soll.

Das Lernen und Wissen ist eine Wiedererinnerung. Die Ideen als Begriffe vom Wesen und den Beziehungen der Dinge können nicht von aufsen der Seele eingedrückt werden, sondern entstehen spontan durch eine Selbstentwicklung in unserer Seele. Dies ist aber nur zu verstehen, wenn wir das, was wir im Leben lernen, schon vor der Geburt gewufst haben. „Und wenn

wir, meine ich, vor unserer Geburt sie empfangen hatten und bei der Geburt sie verloren haben, nachher aber, wenn wir mit den Sinnen dazukommen, jene Erkenntnis wieder aufnehmen, die wir einmal schon vorher hatten; ist dann nicht, was wir lernen heifsen, das Wiederaufnehmen einer uns angehörenden Erkenntnis? Und wenn wir das Wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen?" (Phädon). Während Platon, in mythischer Religion noch befangen, diese Lehre zum Beweis der Seelenunsterblichkeit benutzt, sehen wir darin eine Vorahnung des biogenetischen Grundgesetzes in seiner Anwendung auf das Geistesleben der Menschheit. Auch hat Platon schon in scharfer Begrenzung kritische und genetische Untersuchung voneinander unterschieden und in der Lehre von der Wiedererinnerung ihre synthetische Verknüpfung prinzipiell angebahnt. Was wir Lernen nennen, ist eine Reproduktion der intellektuellen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, eine Wiedererinnerung dessen, was die Reihe der geistigen Urerzeuger in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge allmählich erworben hat, und was in uns sich durch eine spontane Kraft erneuert, wenn die sinnliche Erfahrung hinzutritt.

So darf man füglich sagen, dafs das System des Wissens eine Wiedererinnerung, d. h. begriffliche Reproduktion der geschichtlichen Produktion des Wissens ist.

Drittes Kapitel.

Die formale Begründung des moralischen Gesetzes.

1. Analyse und Deduktion des moralischen Urteils.

Die Wahrheit ist der Zweck des Wissens, weshalb all unser Denken durch das Gesetz der Wahrheit bedingt und

demnach teleologisch ist. Alle logischen Begriffe finden Einheit und Zusammenhang in der Zweckidee der Wahrheit, welche der Prüfstein ist, an dem alle Wirklichkeit erprobt werden mufs, damit sie Wahrheit werde, weshalb all unser Denken kritisch ist. Durch diese zweckbewufste und prüfende Methode kann allein die formale Begründung des Moralgesetzes ermöglicht werden.

Um ein Gesetz zu erkennen, bedarf es einer Zergliederung des Objektes in seine elementaren Bestandteile, wobei durch Abstraktion das Prinzip gefunden wird, welches die Elemente untereinander zur Einheit verbindet. Deshalb ist alles Denken zugleich analytisch und synthetisch und die zergliedernde und verknüpfende Grundfunktion des logischen Bewufstseins nicht voneinander zu trennen. Das Objekt für die Auffindung des moralischen Gesetzes ist das moralische Urteil selber, in welchem das ethische Prinzip als der verknüpfende Grund des Urteils eingegangen ist. Kant bemerkt, dafs uns die Natur der Handlungen selber das moralische Gesetz lehre. Aus den Beispielen der Urteile, welche über Gesinnungen und Handlungen gefällt werden, findet er durch Analyse die Formel des Gesetzes. Er will keineswegs ein neues Prinzip aufstellen, sondern nur das, was alle Welt bisher als Pflicht und Gesetz anerkannt hat, in die Form des moralwissenschaftlichen Begriffes bringen. Er beruft sich dabei auf die Urteile der gemeinen Menschenvernunft und vergleicht seine kritische Aufgabe mit derjenigen des Chemikers: dafs es möglich sei, zu aller Zeit ein Experiment mit eines jeden Menschen praktischer Vernunft anzustellen, um den moralisch reinen Bestimmungsgrund von einem empirischen zu trennen.

Indem die begriffliche Zergliederung menschlicher Gesinnungen und Handlungen zu einer scharfen Trennung rationaler und sinnlicher Bestimmungsgründe führt, findet man in den moralischen Urteilen ein Motiv als Bestimmungsgrund ausgedrückt, das nicht in den Bedingungen der Em-

pfindung und des Gefühls oder der Vorstellung des Erfolges einer Handlung seinen Grund hat, sondern das seiner Beschaffenheit wegen nur im vernünftigen Selbstbewufstsein seine Quelle haben kann. Weil das synthetische Prinzip des moralischen Urteils seiner Merkmale wegen nicht aus der Sinnlichkeit stammen kann, mufs es a priori sein, d. h. ein Gesetz des Bewufstseins selber sein.

Diese apriorischen Bestimmungen des sittlichen Urteilens und Handelns als allgemeingültige und notwendige Gesetze der Vernunft nachzuweisen, ist Aufgabe der moralwissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Ist der Grund der Moralität im Wesen der Vernunft erkannt, so mufs aus dem praktischen Vernunftbewufstsein das oberste Gesetz der Moralität abgeleitet werden können. Dieser Analyse und Deduktion der moralischen Grundbegriffe und Grundsätze die wissenschaftliche Formel gegeben zu haben, ist die Leistung der kritischen Ethik.

Kant hat drei Formulierungen des Moralgesetzes aufgestellt, welche sich im einzelnen durch reichere Entwicklung der im Begriffe des sittlichen Vernunftbewufstseins enthaltenen Bestimmungen auszeichnen. Alle drei sollen ihrer Bedeutung nach besprochen werden.

„Handle so, dafs die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ — Die sittliche Forderung richtet sich an den Menschen als vernünftiges Wesen, und nur insofern zum mindesten die Befähigung zur Vernunft in ihm liegt, ergeht an ihn die Verpflichtung, so zu handeln, dafs die Maxime zu einer Gesetzgebung tauglich sei. Die Anlage und der Beruf zur Vernunfterkenntnis ist aber in jedem Menschen vorauszusetzen, „denn der Idee einer reinen praktischen Vernunft ist er zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend, sie in seinem Lebenswandel in concreto darzustellen.“ Wer jene Form des Moralgesetzes in Anwendung bringen will ohne diese Voraussetzung des

Menschen als vernünftigen Wesens, mufs thatsächlich die Begründung der Kantischen Ethik für unzureichend halten. Deshalb kann die moralische Gesetzgebung nur eine formale sein, die der Mensch als rationales Wesen sich selbst auferlegt und aus seiner Vernunft selbst erzeugt. Die Allgemeinheit ist nicht die empirisch-sociale, sondern eine ideale oder universelle. Die Theorie, welche die sittliche Verpflichtung aus der Abhängigkeit des individuellen Willens vom socialen Willen erklären will, vergifst, dafs die empirische Allgemeinheit, z. B. die staatliche oder wirtschaftliche Ordnung, nur der relative und veränderliche Ausdruck des Gattungsbewufstseins ist. Hierin liegen die methodischen Schranken der biologischen und socialpsychologischen Begründung der Moralität. Wie wäre es sonst möglich, dafs, wie die Geschichte der Sittlichkeit zeigt, oft der sociale Wille einer Gesellschaftsepoche durch die geniale Kraft eines sittlich-gesetzgebenden Individualwillens beherrscht und zur Freiheit erzogen wird? Nur aus dem Bewufstsein der rationalen Gattung, also der Idee eines socialen Willens, leitet sich die absolute Verbindlichkeit des moralischen Imperativs her. Diese Idee besteht aber in der allgemeinen Gesetzgebung der autonomen Vernunft, und nur insofern das empirische Individuum an dieser idealen Gattungsvernunft teilnimmt, ist das Gesetz Erkenntnisgrund seines moralischen Urteils und Motiv seiner moralischen Handlung. Die Vernunftidee eines universellen Ganzen ist das apriorische Urbild, das in unserem moralischen Selbstbewufstsein lebt, als Richtmafs und Leitfaden für die Bestimmung der empirischen Welt menschlicher Gesinnungen und Handlungen. Die Menschheit ist in diesem Sinne keine empirische Summe natürlicher Wesen, keine zoologische Gattung, sondern eine ideale Form geistiger Lebensgemeinschaft. Die Allgemeinheit und Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung ist nicht in einem empirischen Naturgesetz, sondern in

einem unserem Bewufstsein immanenten Vernunftgesetz begründet.

Wenn der Naturforscher sagt: ohne Gesellschaft keine Sittlichkeit, so ist das zweifellos richtig; aber man kann ebenso und noch mit gröfserem Recht erwidern: ohne Sittlichkeit keine menschliche Gesellschaft. Hier zeigt sich klar der Unterschied zwischen kritisch- und empirisch-genetischer Methode. Der sociale Naturtrieb ist der Stoff, das Vernunftgesetz die Form der sittlichen Lebensgemeinschaft.

Man darf behaupten, dafs in der Formulierung des Moralgesetzes das Schwergewicht der epochemachenden Bedeutung der kritischen Ethik liegt, und man mufs den historischen Scharfblick Reinholds bewundern, der die Ansicht aufstellte, dafs nach hundert Jahren Kant die Reputation von Jesus haben würde. In der That ist die Kantische Ethik nichts als die wissenschaftliche Formulierung der moralischen Grundprinzipien des ursprünglichen Christentums. So lange Menschen vernünftig denken und in menschlichen Zungen geredet wird, wird man den tiefeindringenden Geist des kritischen Philosophen bewundern, und wenn seine Formulierungen auch noch so eckig und ungelenk dastehen, so werde ich nicht wagen, ihnen eine andere Fassung zu geben; denn von ihnen gilt auch das Wort des Nazareners: bis dafs Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz, bis dafs es alles geschehe.

Man hat der formalen Ethik die Möglichkeit eines Überganges aus der idealen Welt des Sittlich-Guten zur empirischen Sphäre menschlicher Handlungen abgestritten. Es liegt dies zum Teil in Kants eigenem Verschulden. In seinem Bestreben, die einzelnen Begriffe und Gebiete der Wissenschaften streng voneinander zu unterscheiden und zu einer unbedingten kritischen Klarheit zu gelangen, hat Kant den psychologischen und systematischen Stand-

punkt nicht wenig vernachlässigt. Wenn auch in der Anlage und im Ganzen seiner Philosophie Einheit des Gedankengebäudes herrscht, so ist der systematische Zusammenhang im einzelnen doch voll von Widersprüchen, und es mufs darauf hingewiesen werden, dafs bei Kant die erkenntnistheoretische Trennung leider oft in eine psychologische Entzweiung umschlägt, welche in Wirklichkeit nicht besteht. Jener Vorwurf hat in Kants absoluter Scheidung der intelligibeln und sinnlichen Welt seinen guten Grund. So spricht Kant von einer unübersehbaren Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes und der Freiheit. Dafs aber diese und ähnliche Äufserungen nur aus jenem vorherrschend kritischen Bedürfnis hervorgegangen und in der eigenen fortschreitenden Entwicklungsgeschichte des Kantischen Geistes begründet sind, bezeugt nicht nur der durch die Kritik der Urteilskraft begründete systematische Zusammenhang seiner Philosophie überhaupt, sondern auch mancher direkt entgegengesetzte Ausspruch: — „so soll doch diese auf jene einen Einflufs haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur mufs folglich auch so gedacht werden können, dafs die Gesetzmäfsigkeit ihrer Form wenigstens der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zusammenstimme.“ Ferner bemerkt er, dafs beide Gebiete „in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich sich einschränken“.

Weil das Naturgesetz den gewöhnlichen Erfahrungsurteilen immer zu Grunde liegt, will Kant die praktische Urteilskraft in ihren Funktionen dadurch unterstützen, dafs er das Naturgesetz seiner Form nach zum Typus des Moralgesetzes macht. Da Gesetze ihrer logischen Form nach einerlei sind, so kann die natürliche Gesetzmäfsigkeit zu einer Regel der Beurteilung nach dem Moralgesetz dienen. So ergiebt sich als die zweite Formulierung desselben der

Satz: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich ansehen könntest“, oder in kürzerer Fassung: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zu einem allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ Wie also die einzelnen Erscheinungen in der Natur sich thatsächlich einem allgemeinen Gesetz fügen müssen, so sollen in gleicher Weise die einzelnen Maximen der Handlungen sich dem Gesetz der Sittlichkeit unterordnen. Diese Zusammenstellung von Natur- und Moralgesetz hat indes nicht nur einen logisch-formalen, sondern auch einen genetischen Grund, der später bei der Untersuchung der Bedeutung der Darwinschen Theorie für die Moralwissenschaft klarer zu Tage treten wird. Dabei wird sich zeigen, dafs der tiefere Grund für die Möglichkeit, das Moralgesetz nach dem Typus eines Naturgesetzes zu begreifen, in der Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins liegt, welche zu erweisen hat, dafs die Vorstellung des Moralgesetzes einen natürlichen Ursprung und eine vormenschliche Analogie in dem biologischen Dasein der Tierheit hat. Andererseits liegt in dieser Formel auch eine kulturgeschichtliche Bedeutung ausgesprochen, dafs nämlich im Fortschritt sittlicher Bildung die Moralität wieder zur Natur, d. h. höheren Natur wird, in welcher das Moralgesetz mit unseren natürlichen Trieben in vollkommener Harmonie steht. Dahin zielt auch die systematisch wichtige Bemerkung Kants, dafs die Teleologie der Natur dieselbe als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur erwägt. „Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann,

und zwar eben dieser Idee gemäfs, zu stande zu bringen." Dieser Gedanke erinnert ferner an das moralische Prinzip der Stoiker, welche, indem sie naturgemäfs leben wollten, die Natur des Menschen in seiner Vernünftigkeit erblickten, die ein Abbild des vernünftigen Weltgesetzes ist.

Die dritte Form, in welcher das Moralgesetz dargestellt wird, ist die reichste, denn mit ihr sind die formalen Bestimmungen der reinen praktischen Vernunft erschöpft: „Handle so, dafs du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchst." — Die allgemeine Gesetzgebung setzt eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen voraus. Die Idee derselben mufs der apriorische Bestimmungsgrund unserer Handlungen sein und unsern Verkehr mit anderen Vernunftwesen regeln; denn ein jedes vernünftige Wesen ist als moralisches Subjekt Endzweck seiner selbst und darf als solches nie zu relativen und endlichen Zwecken als ein natürliches Mittel benutzt werden. Während die anthropologische und ethnologische Auffassung der Menschheit nur indirekt mit dem Prinzip des moralischen Gesetzes zusammenhängt, ist der moralische Begriff oder die Idee der Menschheit ein integrierendes Moment desselben. Die Idee der Menschheit bedeutet im rationalen Sinne eine sittliche Gattung, und nur insofern diese Idee sich in einem Individuum realisiert, wird sie zur Idee der Persönlichkeit. An die ideale Persönlichkeit wendet sich das moralische Gesetz, damit durch ihre Handlungen und Wirkungen die geistige Gemeinschaft der rationalen Menschheit herangebildet werde.

Die kritische Ethik gründet die Motive der sittlichen Handlungen auf die Vernunft, wenn sich auch zeigen wird, dafs ein spezifisches Gefühl, das reine oder moralische Gefühl unmittelbar und notwendig mit dem Bewufstsein des rationalen Gesetzes verknüpft ist. Dieses

Gefühl der Achtung ist kein sinnliches, sondern ein in der Reflexion des Gedankens bedingtes formal geistiges Gefühl. Die Vernunft würde in der That nie einen Einflufs auf die Triebe ausüben können, wenn die Idee des moralischen Gesetzes in unserem Gemüte nicht mit einem moralischen Affekt a priori verbunden wäre. Nur im Gefühl liegt der Wert eines Gedankens. Aber die Form und Richtung des moralischen Gefühls ist eine Wirkung des Vernunftgesetzes auf das Gemüt. Die Vernunft ist der gesetzgebende und aus sich erzeugende Grund unseres moralischen Selbstbewufstseins. Indem Kant die Vernunft zum schöpferischen Urquell des Sittlichen machte, wurde er zum erhabensten Lobredner der menschlichen Vernünftigkeit. Die Vernunft ist ihm das höchste Gut auf Erden, und das wird sie durch das Vorrecht, „der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein". Unter Aufklärung versteht er die Maxime, jederzeit selbst zu denken und den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst, d. h. in seiner eigenen Vernunft, zu suchen.

Der Formalismus der Kantischen Ethik besteht in der rationalen Begründung derselben. Die Vernunft ist dem kritischen Philosophen das Vermögen der Prinzipien oder Ideen; diese sind ihm gleich mit den reinen Zwecken; die Vernunft ist die Einheit schaffende Geisteskraft, die auf das Unbedingte gerichtet ist. Die praktischen Ideen, d. h. die Prinzipien der sittlichen Selbstgesetzgebung, machen die Erfahrung des Guten und Bösen selbst erst möglich. „Denn in Anbetracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Anbetracht der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheines, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird." Die Ideen sind nicht Hirngespinste, sondern ein unentbehrliches Richtmafs unserer Vernunft.

Mit Bezug auf das stoische Ideal des Weisen sagt Kant: „So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmafs unserer Handlungen, als das Verhalten des göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können."

So kann man verstehen, wie die empirische Begründung nicht zu einem universellen Gesetz führen kann. Der Mensch hat nicht nur ein erfahrungsmäfsiges moralisches Gefühl, sondern in erster Linie ist er Mensch durch sein moralisches Urteil. Dies beruht aber auf Begriffen und Zwecken, welche in seiner Vernunft liegen. Das logische und teleologische Bewufstsein ist das intellektuelle Fundament der Moralität. Die Vernunft ist die Schöpferin der moralischen Werte. Ein Gegenstand kann nur Wert haben, wenn man ihn als Zweck oder als Mittel zum Zweck denken kann. Trotz alles Jesuitismus heiligt der Zweck die Mittel, aber darauf kommt es an, dafs der Zweck ein wirklich reiner und heiliger sei, was bei den Jesuiten leider nicht der Fall ist. Ein Zweck kann aber nicht nur gefühlt, sondern mufs in erster Linie gedacht und begriffen werden. Dazu gehört logisches Bewufstsein, was alle empirischen Moralisten vergessen haben, welche auf das Gefühl allein und einen moralischen Geschmack die Ethik begründen wollten, z. B. Hume, wenn er im Anschlufs an Hutcheson behauptet, dafs die Vorstellungen vom Moralischen nicht den Wirksamkeiten des Verstandes, sondern dem Geschmack oder Gefühl gleichgestellt werden sollten. Es fehlt diesen Moralsystemen der weitausspannende Horizont, welchen die Vernunft dem Menschen eröffnet, wenn jene Theoretiker auch ein noch so grofses Füllhorn von Sympathie und Mitleiden über die Menschheit ausgiefsen würden.

Kant hat einmal in einer Anwandlung von systematischer Tiefe in Analogie mit der Kritik der theoretischen Vernunft von einer Logik und Ästhetik des moralischen Bewufstseins gesprochen, von denen die erstere die Grundsätze und Begriffe, die letztere das Gefühl als subjektiven Grund des Begehrens betrachte. Aber er kann in seiner überspannten und zeitweise fast dogmatischen Entgegensetzung von Neigung und Pflicht nicht weiter in diesen synthetischen Zusammenhang vordringen, obgleich er die Erwartung ausspricht, dafs es dereinst gelingen werde, theoretische und praktische Vernunft aus einem Prinzip zu begreifen.

Wie die Wissenschaft durch die synthetische Verknüpfung der logischen Urbegriffe mit den räumlichen und zeitlichen Empfindungen als eine Apperzeption der sinnlichen Empfindungen gegründet wurde, so hätte Kant den begonnenen Vergleich nur fortführen brauchen, um die Sittlichkeit in analoger Weise als eine Apperzeption der sinnlichen Triebe zu erkennen. Aber für Kant war es zuweilen unmöglich zu denken, dafs Neigung und Pflicht je miteinander harmonieren könnten.

Das Sittliche kann nur ein Vernünftiges sein. Die moralischen Begriffe des Gesetzes, des Selbstzweckes, der Autonomie u. s. w. sind aber leer und blofse Schatten, wenn sie nicht auf die Triebe des lebendigen Daseins angewandt werden, weil in den Trieben aller Lebensinhalt seine Quelle hat. Die Sittlichkeit mag deshalb in Ideen begründet sein, aber das sittliche Leben bedarf des natürlichen Inhaltes von Trieben und Gefühlen. Freilich sind andererseits die Triebe blind und ohne zweckbewufstes Ziel. Erst durch die Vernunft werden die natürlichen Triebe im moralischen Bewufstsein erleuchtet und zu einem einheitlichen und teleologisch geordneten Triebsystem gestaltet. In dem Leben der Tiere mag es eine organisch bedingte Teleologie der Triebe und Instinkte geben, aber der Mensch mufs die in sein Bewufstsein eintretenden inneren Regungen

der Teleologie seiner Vernunft unterordnen. Dadurch allein unterscheidet sich das moralische Bewufstsein der Menschen von einer sogenannten tierischen Sittlichkeit.

2. Formale und materiale Moralprinzipien.

Das Moralgesetz ist nicht ein Hirngespinst überschwänglicher Einbildung, wie manche Skeptiker es hinzustellen belieben, sondern es lebt in der menschlichen Kultur als eine gestaltende Kraft der Lebensordnungen. Durch Zergliederung und Absonderung wird es aus dem Wesen der menschlichen Handlungen gleichsam herausgezogen. In der Wirklichkeit des Lebens ist es mit dem menschlichen Dasein aufs innigste verknüpft, ohne dafs die Einzelnen ein abstrakt wissenschaftliches Bewufstsein davon zu haben brauchen. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht aber darin, den Begriff der Moralität festzustellen, indem in einem System von Gedanken die Kette der einzelnen Gründe festgestellt wird, welche den Zusammenhang des sittlichen Lebens bedingen.

Es mufs deshalb die Frage gestellt werden, wie ein Zusammenhang des formalen Moralgesetzes mit dem Inhalte des natürlichen Lebens denkbar sei. Die Beantwortung dieser Frage ist aber auch darum notwendig, weil eine formale Ethik zur ökonomischen und ästhetischen Ethik werden mufs, wenn die Erfüllung des Pflichtgesetzes nicht zu einer phantastischen Ideensklaverei ausarten soll. Das Moralgesetz liegt nicht aufserhalb unseres Daseins wie ein aufserweltlicher Gott, sondern es lebt in unserem Bewufstsein als eine schöpferische Kraft. Wir sind ebensosehr seine Herren als seine Diener. Indem es uns die Pflicht vorschreibt, sind wir es selbst, die es kraft unserer Vernunft erzeugen; denn Pflicht ist identisch mit vernünftiger Selbstgesetzgebung.

Damit wir begreifen, wie das universelle Moralgesetz

ein Gesetz des Lebens sein kann, mufs untersucht werden, wie die logische Form der Moralität auf das erfahrungsmäfsige Dasein des Menschen bezogen werden kann. Nachdem die formalen Bedingungen alles sittlichen Denkens festgestellt und in ihrem Werte geprüft sind, mufs der materiale Inhalt näher bestimmt werden, der dem Moralgesetz untergeordnet werden soll.

Man mufs annehmen, dafs es eine notwendige Bestimmung giebt, in welcher der Zusammenhang zwischen der rationalen Begründung und dem empirischen Inhalt zum methodischen Ausdruck gelangt. Eine solche Formel, in welcher Stoff und Form des Handelns in ihrem notwendigen Verhältnis zugeordnet sind, hat Kant auch gegeben; sie lautet: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Der Begriff des „eigenen“ und „fremden“ ist formal und entspringt dem Gesetz; der Begriff der Glückseligkeit und der Vollkommenheit ist material und entspringt aus dem Inhalt des Lebens. Der Geltungswert dieser Formel ergiebt sich aus einer Prüfung der Kantischen Ansicht von den materialen Prinzipien des Handelns, und indem ich diese Bestimmung als allein richtig und notwendig nachzuweisen suche, hoffe ich, den Vorwurf Trendelenburgs, dafs es an einem Übergang vom reinen und guten Willen in abstracto zum wirklichen Willen fehle', als untriftig zurückweisen zu können.

Unter den materialen Moralprinzipien, welche die vorkantische Ethik zur Grundlage ihrer Systeme gemacht hatte, sind besonders zwei anzutreffen, welche die Qualifikation zu jener methodischen Übergangsbestimmung in sich enthalten, ein affektives und begriffliches Prinzip: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Wenn nun Kant die Glückseligkeit als ein natürlich und empirisch bestimmtes Gefühl aus der Begründung der absoluten Etkik ausschliefst, so will er sie doch keineswegs aus dem Leben des Menschen überhaupt verbannen. Weil man der Kantischen Ethik allgemein

mönchische Askese vorzuwerfen pflegt, soll mit den eigenen Worten des Philosophen diese Erdichtung widerlegt werden. „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ Ferner: „Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzipes von dem der Sittlichkeit ist darum nicht so weit Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen.“ Kann man deutlicher reden? Kant will durchaus nicht Triebe und Neigungen aus der Menschennatur ausrotten, sondern durch seine Kultur soll der Mensch von dem „Despotismus der Begierden“ befreit werden, so dafs die Triebe, welche die Natur uns als Leitfaden beigegeben hat, uns nicht zu Fesseln werden, „um die Bestimmung der Tierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indes wir doch frei genug sind, sie (die Triebe) anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.“

Der Mensch erstrebt die Glückseligkeit als Befriedigung seiner in ihm wirkenden Triebe mit naturgesetzlicher Notwendigkeit; und Kant mufs es deshalb für eine Thorheit und Ungereimtheit halten, einem Menschen dasjenige als sittliches Gebot vorzuschreiben, was jeder aus innerem Antrieb von selbst unvermeidlich erstrebt. Jeder hat sein besonderes Gefühl für Lust und Unlust; die Glückseligkeit ist verschieden nach dem individuellen Bedürfnis, ja in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten anders. Was subjektiv als ein notwendiges Gesetz erscheint, kann objektiv in moralischer Hinsicht also sehr zufällig und variabel sein. Darum ist die Glückseligkeit als ein empirisches und veränderliches Prinzip des Lebens zum absoluten Bestimmungsgrund der Ethik ganz und gar un-

geeignet, denn in der Ethik handelt es sich um die objektive Form eines unbedingt und ausnahmslos giltigen praktischen Gesetzes. Selbstverständlich ist daher auch das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit aus der Begründung der Moralität auszuschliefsen, wenn sich dieselbe auch als eine empirische Folgerung des Gesetzes ergeben sollte.

Wichtiger als der Tadel der eudämonistischen und psychologisierenden Moralphilosophen scheint mir der Einwurf Schleiermachers in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre zu sein, dafs Kant ungerechtfertigterweise die Vollkommenheit aus der Begründung der Moralität ausgeschlossen und sie mit der Glückseligkeit auf eine Stufe gestellt habe. Dem gegenüber ist zu betonen, dafs Kant sehr richtig in der Vollkommenheit ein begriffliches Prinzip erkannte, das gedacht werden mufs, dieselbe aber mit vollem Recht zu einem „reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht“ nicht geeignet fand, denn der Begriff der Vollkommenheit ist nach seiner Definition in praktischer Bedeutung die Tauglichkeit und Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken und höchste Vollkommenheit die Qualifikation zu allen Zwecken überhaupt. Was nun höchster Zweck sei, kann durch eine Analyse des Begriffes der Vollkommenheit nicht erkannt werden. Vollkommenheit ist eben kein apriorisch-formaler, sondern empirisch-formaler Begriff, dessen Bestimmung nur aus der Natur des Menschen und der Kulturgeschichte seiner Entwicklung geschöpft werden kann. Der Begriff der Vollkommenheit umschliefst die eigentlich wissenschaftliche Rechtssphäre der Psychologie und Anthropologie in der Ethik, und nur hier! Denn die Vollkommenheit ist ein historisches und biologisches Prinzip, das durch die Kulturhöhe einer Geschichtsperiode bedingt ist und durch individuelle Gestaltung in unzählig verschiedener Variation des Lebensinhaltes sich darstellt.

Erst nachdem der höchste Zweck erkannt und die Form des reinen Zweckes gegründet ist, kann die Vollkommenheit als objektive Kulturleistung und die Glückseligkeit als die subjektive Befriedigung in die ideale Sphäre des Sittlichguten erhoben werden. Nur unter dem Gesichtspunkte des höchsten Zweckes des vernünftigen Selbstbewufstseins erhalten beide den Stempel des sittlichen Adels. Unsere Vollkommenheit mufs unser Glück rechtfertigen, und die Vollkommenheit erhält ihren idealen Bestimmungsgrund im moralisch-universellen Gesetz.

Im moralischen Gesetz kommt die rationale Zweckmäfsigkeit menschlichen Handelns zum Ausdruck. Die Reinheit und Rationalität des Zweckes besteht darin, dafs der Zweck zugleich Pflicht sein mufs; denn die Pflicht ist die Bestimmung des Einzelwillens durch das Gesetz und der höchste Zweck ist zugleich die höchste Pflicht oder vielmehr nur dann höchster Zweck, wenn er höchste Pflicht ist. Dadurch unterscheiden sich die sittlichen Zwecke von den technischen Zwecken, welche ein auf die Natur des Menschen gehendes Ziel betreffen. Es ist aber das dem Sittlich-guten eigentümliche Kriterium, dafs der Zweck der Vernunft zugleich unbedingt Pflicht ist; denn nur solche pflichtbegründeten Zwecke eignen sich zu der Idee einer vernünftig-allgemeinen Gesetzgebung, zur Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetz.

Diejenigen Zwecke, welche zugleich Pflichten sind, hat Kant in dem Prinzip der eigenen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit gefunden. Eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, der nicht zugleich Pflicht sein kann, denn was jedermann von selbst will, gehört nicht zu dem Begriff der Pflicht. Dagegen ist eigene Vollkommenheit wohl ein Zweck, der zugleich Pflicht ist; denn, um vollkommen zu sein, bedarf es einer Kultur und Selbstzucht, einer Arbeit an sich selbst, die nicht jedermann ohne weiteres

leistet, die also eine Pflicht und kein Trieb ist. Fremde Vollkommenheit zu einem solchen Pflichtzweck zu machen, ist daher unsinnig, weil sie nur das eigene Werk des anderen sein kann. Fremde Glückseligkeit aber zu befördern, ist ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Gewifs ist jeder seines Glückes Schmied, weil das Glück ein subjektiv und individuell gefärbtes Gefühl ist; aber die objektiven materialen Bedingungen zu seinem Glücke, den Ambofs gleichsam, auf dem jeder nach eigenem Talent sein Glück schmieden mag, ist die Gesellschaft und der Einzelne innerhalb derselben zu schaffen verpflichtet. So ist die Kantische Moralbegründung der erhabenste und allein mögliche Ausdruck der socialen Gerechtigkeit. Denn Gerechtigkeit mufs die Grundlage jeder erstrebenswerten socialen Organisation sein, sie ist die höchste moralische Leistung des Menschen als vernünftigen aber endlichen Wesens.

Auf diese Weise begründet Kant das einzig mögliche Verhältnis zwischen Pflicht und Trieb, und der auf diesem Verhältnis basierende Begriff des Pflichtzweckes ist das specifische Merkmal für die Bestimmungen der moralischen Urteilskraft. In ihm liegt der Grund für alle speciellen Anwendungen des Moralgesetzes in der materialen Ethik.

Kant durfte sagen, dafs die gemeine Menschenvernunft fähig sei, ohne besondere wissenschaftliche Unterweisung zu unterscheiden, welche Form der Maxime sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht. Zur Probe mag eines der Beispiele untersucht werden, welche er zur Erläuterung seiner Theorie aufstellt. In dem Exempel von der Veruntreuung eines Depositums wird gesagt: „Ich werde sofort gewahr, dafs ein solches Prinzip als Getetz sich selbst vernichten würde, dafs es gar kein Depositum gäbe", und ebenso findet man in allen anderen Beispielen, welche angeführt werden, diese Beziehung auf die Erfahrung, dafs solche Maximen lebenzerstörend wirken.

Der Empirist wird hier Kant auf einer falschen Fährte vermuten und ihn der Inkonsequenz zeihen: also doch beruft er sich auf die Erfahrung und die Wirkungen der Handlung in der menschlichen Gesellschaft? — Gewifs, und wie sollte es anders möglich sein, wenn das Moralgesetz nicht als ein Hirngespinst ein wesenloses Schemendasein in der Einbildung fristen sollte. Das moralische Gesetz soll in die Wirklichkeit des Lebens hineingebildet werden, und ohne diesen beständigen Kontakt mit dem empirischen Menschendasein wäre das Opfer der Pflicht nichts als ein moralischer Götzendienst. Allerdings soll der Mensch auf die Folgen seiner Handlungen achten, aber der Empirist vergifst den Kernpunkt des Kantischen Prinzips: der Mafsstab, den man an die Wertung der Folgen legen soll, ist ein apriorischer und idealer, der aus der Erfahrung selbst nicht gewonnen werden kann. Gewifs ist die Handlung mit einem Interesse an ihren Wirkungen verknüpft, aber dieses Interesse soll ein reines und ethisches Interesse sein. Der Erfolg soll seinen Wert als Pflichtzweck aufweisen, sich als die mögliche Folge einer allgemeinen Gesetzgebung aufzeigen können. Darum mufs sich auch die Maxime selbst vernichten, wenn der Erfolg sie nicht zur allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert. Ob also in einem bestimmten Falle das Gesetz erfüllt wird, kann nur durch rational gewertete Erfahrung erwiesen werden, dafs aber die Maxime zum Gesetz tauglich sein soll, ist apriori und formal. Die Beurteilung der Folgen der Sittlichkeit, bemerkt Kant, geschieht nach Ideen.

Die Beziehung der Sittlichkeit auf die Erfahrung, in Form einer innerlichen Verbindung formaler und materialer Moralprinzipien, ist nicht nur wichtig für die praktische Urteilskraft, sondern hat auch genetische Bedeutung. Denn die geschichtliche und sociale Erfahrung in der moralischen Kulturentwicklung ist die äufsere Ursache

aller Genesis der Sittlichkeit. Ohne sittliche Erfahrung wäre die Menschheit nie sittlich geworden; ohne diese Gelegenheitsursachen, welche den Stoff des Lebens darbietet, kann das Moralgesetz im Bewufstsein sich gar nicht entwickeln. Das moralische Bewufstsein wäre sonst ein totes und unbekanntes Vermögen, denn Tugend mufs im Lebenskampfe erworben werden, und Mensch sein, heifst nach Goethe, ein Kämpfer sein. Aber die notwendige Bedingung dieser Entwicklung ist eine formale Anlage und Bestimmung zum sittlichen Ideal: ohne diese hätte auch eine Ewigkeit von Kultur und Erfahrung die Sittlichkeit als geschichtliches Produkt nicht hervorgebracht. Dieser Gesichtspunkt ist unerläfslich für die Grundlegung der Geschichtsphilosophie; denn die Auffassung der Entwicklung des moralischen Bewufstseins steht in genauer Analogie mit der Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen, ästhetischen und religiösen Bewufstseins.

Im Bewufstsein liegt der formale Grund, in der sinnlichen Erfahrung die äufsere Gelegenheitsursache der Entwicklung aller apriorischen Gesetzlichkeit; nur im unaufhörlichen Kontakt mit der sinnlichen Aufsenwelt kann das Prinzip der Apriorität, sowohl in ontogenetischer als phylogenetischer Hinsicht, zur geistesgesetzlichen Ausbildung gelangen.

Dafs der formalen Gesetzlichkeit des Bewufstseins ein bestimmter gesetzmäfsiger Bau des menschlichen Organismus entspricht, und dafs die Apriorität der logischen Gesetze in einer bestimmten psychophysischen Reaktionsweise des menschlichen Gehirns ihren Grund hat, wird die Psychophysik der reinen Vernunft an einer späteren Stelle in zusammenhängender Betrachtung nachweisen.

3. Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft.

In der Begründung und Ausführung der naturwissenschaftlichen Erfahrungslehre hat Kant gezeigt, dafs der Mensch über seine höchsten Interessen durch eine natürliche Erkenntnis nicht aufgeklärt werden kann. Er fafste jedoch zum Teil die höchsten Zwecke der Menschheit leider im rückschrittlichen Sinne der kirchenchristlichen Dogmatik als die Fragen nach Gott, Seele und Unsterblichkeit auf. In diesem einzigen Falle ist Kant seinem formalen Standpunkt untreu geworden und hat er statt kritischer Gründe materiale Gesichtspunkte ins Feld geführt, weshalb man auf den metaphysisch-theologischen Anhang seiner Philosophie ohne Bedenken verzichten kann, ohne dafs der Wert und der Umfang des kritisch-formalen Systems irgendwie beeinträchtigt wird.

Wenn man die litterarisch vorliegenden Gedanken Kants als Gesamtweltanschauung betrachtet, so ist dieselbe durchaus theistisch und dualistisch im schlimmsten Sinne des Wortes. Indem er der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gab, gründete er einen moralischen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben, welcher im Vergleich mit der vorangehenden theoretischen Metaphysik einen noch verderblicheren Einflufs auf Geist und Gemüt ausüben kann. Denn diesen praktischen Glauben entzog er aller wissenschaftlichen Diskussion, und mit vollem Recht hat man ihm spöttisch vorgeworfen, dafs er durch die eine Thür den lieben Gott hinauswerfe, um ihn durch ein Hinterpförtchen wieder hereinschlüpfen zu lassen.

Es ist eine treffende Bemerkung von F. A. Lange, dafs die Kantische Philosophie mit einem Janusantlitz auf der Grenzscheide zweier Zeitalter stände. Vorwärts gerichtet ist die kritische Methode, welche das Fundament einer noch im Werden begriffenen Weltanschauung abgegeben

hat; rückwärts schaut in die dunkle Nacht des Mittelalters die moralische Metaphysik, denn in ihr hat die Scholastik ihren letzten Schlupfwinkel gefunden. Doch zum Tode getroffen wurde die armselige Vernünftelei durch den auf die Ziele dieses Lebens gerichteten moralischen Geist Fichtes, nachdem sie durch Kant einen scheinbar unangreifbaren Versteck im bethörten Menschenherzen gefunden hatte. Wenn überhaupt von einem pietistischen Einfluſs auf Kants Ethik geredet werden kann, so ist derselbe nicht in ihrem Rigorismus, sondern in ihrem theologischen Abschluſs zu finden. Freilich bleibt es ein fast unlösbares psychologisches Rätsel, wie im Bewuſstsein Kants sich zwei so widersprechende und feindliche Gedankenrichtungen, wie die kritische Methode und der naive Glaube eines himmelsüchtigen Herzens, vereinigen konnten. Wenn man jedoch bedenkt, daſs Kant mit der in sich geschlossenen Weltkonzeption Spinozas nichts anzufangen wuſste, welche durchaus monistisch und im Gegensatz zur überlieferten Dogmatik konsequent atheistisch ist, wird man die persönliche Privatmetaphysik Kants etwas leichter verstehen lernen.

Wenn man auch die Konzessionen Kants an die dogmatische Theologie eines gefälschten Christentums durchaus ablehnt, behält die Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft dennoch einen bedeutsamen und notwendigen Sinn, wenn die kritische Methode nicht mit der theologischen, sondern der genetischen Methode verbunden wird. Der Entwicklungsgedanke wird einerseits zeigen, daſs die Wissenschaft nur in einem socialen Verbande, wo ethisch-praktische Beziehungen herrschen, entstehen konnte. Der Ursprung der natürlichen Erkenntnis setzt eine Gemeinschaft voraus, wo Sittlichkeit das Prinzip menschlicher Handlungen ist. Der Begriff der Natur entsteht durch die Thätigkeit der Menschen, sowohl durch ihre technische als moralische Praxis. Der Begriff der Ursache ist nur dann möglich, wenn der Mensch sich

selbst als Ursache in der Natur thätig weifs. Der Begriff der Gegenständlichkeit ist nur denkbar, indem der Mensch selbst Gegenstände hervorbringt. Man kann das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Vernunft in den grundlegenden Satz zusammenfassen, dafs ohne Technik keine Logik und ohne Ethik keine Physik möglich sei. Wie dieser Zusammenhang im einzelnen zu denken ist, wird später bei der Lehre von der Urgeschichte des Geistes näher untersucht werden.

Andererseits bedeutet Fichtes Philosophie gegenüber der Kantischen insofern einen Fortschritt, als durch Ablehnung der theologischen Konzessionen eine Immanenz der praktischen Vernunft gelehrt wird. Kant hatte bemerkt, dafs alles Interesse schliefslich ein praktisches sei; zwar hatte Kant theologische Hintergedanken dabei, während Fichte mit dieser Lehre Ernst machte und sie zum Prinzip einer philosophischen Weltanschauung des Thuns und Handelns machte. So gelangte er zu einer immanenten sittlichen Weltordnung, welche nicht fertig dasteht, sondern im geschichtlichen Prozefs geschaffen werden mufs. In zwei kurzen Sätzen drückt sich dieses Prinzip scharf aus: „Es ist so, weil ich es so mache.“ — „Ich bin ja nur, was ich handle.“

Man mufs darin eine Weiterentwicklung des Kritizismus erblicken. Kants Lehre von der Spontaneität des Verstandes und der Einheit der Vernunft, welche nur in ihrer Anwendung auf zwei verschiedene Gegenstände in theoretische und praktische zerfällt, sind die Wurzeln, aus denen Fichtes Gedankenbau herausgewachsen ist. Das Wesen der Vernunft ist eine synthetische Thätigkeit, in theoretischer Beziehung nachbildend und reproduktiv, in praktischer Hinsicht dagegen produktiv und bildend. Die wissenschaftlichen Begriffe sind Wertsetzungen unseres Thuns; die Idee der Wahrheit hervorzubringen, ist eine

moralische That. Die Wissenschaft hat ihren Grund in der Sittlichkeit: kein Wissen ohne Gewissen.

Der Mensch erscheint in der Sinnenwelt natürlicher Beziehungen als ein Glied im ursächlichen Prozefs, unselbständig und relativ, ohne Zweck und Ideal. Für die Naturwissenschaft hat der Mensch als Objekt der Erkenntnis gleich viel Wert mit einem Tier, einer Pflanze oder einem Stein. Die Naturwissenschaft kann wohl den Menschen über seine Stellung in der physischen Weltordnung der Dinge orientieren, aber Zwecke und Ziele für sein Leben kann sie nie und nimmer anweisen. Denn nicht in seinem natürlichen Wissen, sondern im moralischen Gewissen entdeckt der Mensch Quelle und Wert seiner Bestimmung. Die Wissenschaft erhält erst Wert durch ihre sittlichen Aufgaben und Wirkungen. Nicht aufser uns in der Sinnenwelt des naturmechanischen Geschehens sind unsere Lebenszwecke zu suchen, sondern in uns selbst, im höchsten Gedanken moralischer Selbstgesetzgebung.

Die Zwecke des menschlichen Daseins sind in der formalen Begründung des Moralgesetzes dargestellt worden. Sie drücken ein Sollen aus, das in die Wirklichkeit der Sinnenwelt hineingebildet werden soll. Die natürliche Welt zu einer sittlichen emporzuheben, ist das Ziel kulturgeschichtlicher Entwicklung. Die immanente moralische Weltanschauung Fichtes ist die notwendige Konsequenz der kritischen Ethik und steht mit einer kritisch geleiteten Naturwissenschaft in vollständiger Übereinstimmung. Wie aber eine solche moralische Weltkonzeption möglich sei, welche die naturgesetzliche Erkenntnis in sich schliefst, erfordert eine Untersuchung des Problems von der Freiheit des Willens.

Viertes Kapitel.

Die Freiheit des Willens.

Hume hat die Frage nach der Freiheit des Willens die strittigste Frage der strittigsten Wissenschaft — der Metaphysik genannt. Seitdem Metaphysik durch empirische Naturwissenschaft abgesetzt wurde, ist man bemüht, die Freiheit des Willens als eine philosophische Schrulle hinzustellen, an welche nur Theologen, verschrobene Juristen und ideologische Anhänger der verstorbenen Metaphysik glauben. Selbst auf die Gefahr hin, des Titels der Wissenschaftlichkeit von dogmatischen Naturkennern verlustig erklärt zu werden, wird hier behauptet und zu beweisen versucht, dafs die Freiheit des Willens trotz aller kausalen Naturforschung und Moralstatistik nicht nur ein notwendiges Problem, sondern eine unausrottbare Thatsache des moralischen Bewufstseins ist. Der Kern des Beweises ist früher schon angedeutet worden, nämlich in dem kritischen Nachweis, dafs die Ethik nie eine blofs naturwissenschaftliche Disciplin werden kann, es sei denn, dafs man den Begriff der Natur oder der Ethik ändern würde. Die Auffassung der Willensfreiheit hängt aber durchaus von der Theorie der Sittlichkeit ab.

In keinem Problem der Philosophie ist eine genaue Klarlegung der Begriffe so erforderlich wie in dem der Willensfreiheit; denn die meisten Abhandlungen strotzen von Begriffsverwirrungen und Zweideutigkeiten, vor denen uns nur eine kritische Theorie der Erkenntnis hüten kann.

Wenn die Freiheit des Willens behauptet wird, so heifst dafs: der freie Wille ist ursachlos; wobei notwendig hinzugefügt werden mufs, dafs die Ursachlosigkeit im Sinne der physikalischen Naturwissenschaft gemeint ist,

nach dem Naturgesetz, dafs alle Erscheinungen ihrer Entstehung nach in der Zeit durch eine notwendige Verknüpfung miteinander verbunden sind, derart, dafs jedes Geschehnis durch eine zeitlich vorausgehende Ursache bedingt ist. Ursachlosigkeit bedeutet nun aber nicht Grundlosigkeit und Freiheit ist keineswegs identisch mit Gesetzlosigkeit; denn es sind andere Gründe und andere Gesetze, welche in der moralischen Welt herrschen. Freilich kommt bei dem Problem der Freiheit alles darauf an, wie man die Ethik selber auffafst.

Zur Orientierung in dem Freiheitsproblem und in den verschiedenen Stellungen, welche man dazu einnehmen kann, seien die Stimmen zweier Philosophen angeführt, welche man gegen die Lehre von der Freiheit gewöhnlich anzuführen pflegt: Hume und Spinoza.

Hume hat in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand einen besonderen Abschnitt über Freiheit und Notwendigkeit geschrieben, in welchem er die Determination menschlicher Handlungen zu beweisen sucht. Er bezeichnet den Streit um die Willensfreiheit als einen blofsen Wortstreit und meint, dafs in der Lehre von der Notwendigkeit und Freiheit alle Menschen immer übereingestimmt hätten, falls man diesen Bezeichnungen einen vernünftigen Sinn beilege. — Freilich, auf den vernünftigen Sinn kommt alles an.

Wie unsere Idee von Notwendigkeit und Kausalität aus der Wahrnehmung der Gleichförmigkeit in den Wirksamkeiten der Natur durch eine geistige Gewohnheit entsteht, so mufs uns auch die Beobachtung der Beständigkeit und Gleichartigkeit der Prinzipien der menschlichen Natur und ihrer Wirksamkeiten zu derselben Ansicht ihrer notwendigen Verknüpfung führen. „Die Menschen sind immer und überall so sehr dieselben, dafs uns die Geschichte in diesem Punkte nichts Neues oder Seltsames berichtet.“ Auf dieser Beobachtung beruht die Erfahrung der Lebens-

praxis, über den Charakter der Menschen bestimmte Regeln aufzustellen, welche in den Handlungen sich immer wiederholen. Vertrauen, Verkehr und Gemeinschaft wäre unmöglich, ohne den regelmäfsigen Zusammenhang von bestimmten Motiven und Handlungen.

„Und in der That, betrachten wir, wie passend natürliche und moralische Evidenz ineinander verkettet sind und nur eine einzige Argumentkette bilden, werden wir uns kein Gewissen machen einzuräumen, dafs sie von derselben Natur und aus denselben Prinzipien hergeleitet sind.“ Es ist nur eine scheinbare Verschiedenheit, wenn man zwischen den Wirkungen der Intelligenz und den materiellen Kräften einen Gegensatz macht, und es entsteht eine scheinbare Freiheit, indem wir uns wohl der Handlungen, aber nicht ihrer Ursachen bewufst sind. Will man trotzdem eine Freiheit des Willens annehmen, so wäre dieselbe soviel wie Zufall, von dem allgemein zugegeben wird, dafs er keine Existenz habe.

Hume spricht mit der Miene eines erfahrenen Weltmannes, dem praktische Menschenkenntnis und Lebensgewandtheit die Quellen philosophischen Denkens sind. Seine Leugnung der Willensfreiheit hängt mit seiner Moraltheorie aufs engste zusammen, welche sich auf moralischen Sinn und empirisches Gefühl aufbaut. Er fafst die Regelmäfsigkeit in der Sittlichkeit in derselben empirischen Weise auf wie in der Wissenschaft, als eine Folge von beständiger Wahrnehmung und Beobachtung. Eine Kritik seiner Theorie, welche ebenso klar wie oberflächlich ist, möge hier erspart bleiben, da sein Gedankengang in Kants Antinomienlehre in vertiefter Form wiederkehrt.

Spinoza wird vielfach gelobt, dafs er den Gedanken notwendiger Verursachung auch auf den menschlichen Willen übertragen habe, was namentlich von Naturwissenschaftlern geschieht, die das Spinozistische System im Sinne des Materialismus auffassen. Nun ist aber Spinozas Philosophie

nicht ohne weiteres dem vulgären Materialismus zu vergleichen, und wenn sie von einer ursächlichen Bestimmung des menschlichen Willens redet, so ist dieser Begriff der Ursache keineswegs derjenige der naturwissenschaftlichen Forschung. In Spinozas System laufen zwei Gedankenreihen parallel, von denen die eine zur Determination des Willens, die andere aber zur Freiheit des Willens hinzuleiten strebt, ein Gedankengang, wie er sich später in Kants Antinomienlehre wiederfindet. Die Willenstheorie Spinozas ist so sehr mit der Auffassung des obersten Prinzipes seines Systems verflochten, dafs es schwer ist, mit wenigen Worten seine Stellungnahme zu charakterisieren.

Dasjenige Ding nennt Spinoza frei, das vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und blofs durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heifsen, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken. Insofern die Natur oder „Gott" durch sich selbst existiert, ist sie Ursache ihrer selbst, ist sie frei, indem sie dem Gesetze ihres Seins notwendig folgt.

Der Mensch nimmt an der göttlichen Natur teil, einerseits, sofern er Geist ist, andererseits, sofern er Körper ist. Da der Geist eine gewisse bestimmte Daseinsform des unendlichen Denkens ist, so kann er nicht die freie Ursache seiner Handlungen sein. „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen u. s. f. ins Unendliche." Der Geist wird bestimmt durch die Affekte; das sind Erregungen des Körpers, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vergröfsert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird. Der Mensch ist thätig, wenn etwas in ihm

oder aufser ihm geschieht, dessen adäquate Ursache er ist; er ist leidend, wenn in ihm etwas geschieht oder aus seiner Natur etwas folgt, wovon er nur die partiale Ursache ist.

Die menschliche Unfreiheit besteht in der Macht der Affekte, die menschliche Freiheit aber in der Macht der Erkenntnis. Spinoza hat thatsächlich eine Freiheit des Willens gelehrt und sieht dieselbe in der Leitung der Vernunft. Durch die Vernunft hat der Mensch adäquate Ideen und kann er Ursache seiner selbst sein; denn wenn auch Spinoza die menschlichen Handlungen und Affekte mit der gerühmten klaren Ruhe des Mathematikers zerlegt, so kennt er doch neben der beschreibenden Ethik im Sinne der Anthropologie auch eine normative Ethik, welche mit der Kantischen in den Grundzügen übereinstimmt, was nicht zu verwundern ist, da beide in ihren moralischen Lehren vom ursprünglichen Christentum ausgehen. „Ich komme nun endlich zur anderen Seite der Ethik, welche die Mittel und Wege betrifft, die zur Freiheit führen.“ Zu diesem Zwecke will er von der Macht der Vernunft handeln, indem er zeigt, was die Vernunft wider die Affekte vermag und was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist. „Ich habe denjenigen frei genannt, der blofs von der Vernunft geleitet wird.“ Der Mensch handelt aber nach dem Gesetze seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt, und nur insofern stimmt er mit der Natur eines anderen Menschen notwendig überein. Was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder schlecht halten, ist notwendig gut oder schlecht und gilt für jeden Menschen. In der Vernunft hat der Geist eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. Man sieht, dafs bei Spinoza die Formalität und Universalität der moralischen Vernunft zu demselben Ausdruck gelangt wie bei Kant.

Weil die normative Ethik Spinozas rationell ist,

mufste er auch zur Freiheit des Willens gelangen, und wir werden finden, dafs seine Theorie von der moralischen Freiheit durch Vernunftbestimmung im wesentlichen dieselbe ist wie diejenige in der Kantischen Philosophie.

Soweit der Mensch Gegenstand der erfahrungsmäfsigen Beobachtung ist, wie er in Raum und Zeit den sinnlichen Bedingungen des natürlichen Laufes der Dinge unterworfen dasteht, ist er ein Gegenstand der Naturwissenschaft, und in ihren speciellen Aufgaben ein Gegenstand der Anthropologie, Physiologie und Mechanik. Das Problem der Naturwissenschaft besteht darin, die Natur als Gegenstand ihrer Forschung einheitlich als ein System notwendig wirkender Ursachen zu begreifen. Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es notwendig nach dem Naturgesetz der Kausalität folgt. Man merke aber wohl, dafs das universelle Problem der Verursachung die ideale Aufgabe der Naturwissenschaft ist, und dafs es keineswegs erwiesen ist, dafs alles und jedes in der Natur kausal bedingt wird. Von ihrem methodischen Standpunkt aus leugnet deshalb die Naturwissenschaft, dafs eine andere Art von Kausalität in der Natur vorhanden sei, etwa eine Kausalität aus Freiheit, derart, dafs es eine absolute Spontaneität gäbe, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, von selbst anzufangen. Insofern diese Freiheit den Erscheinungen der Welt insgesamt, also dem ganzen Kosmos mit dem Menschen eingerechnet, zugeschrieben werden kann, wird dieselbe von Kant die kosmologische Freiheit genannt. Der Grund, welcher uns dazu führt, eine solche kosmologische Freiheit anzunehmen, liegt in dem faktischen Bewufstsein unserer moralischen Freiheit und in dem notwendigen Problem über die Beziehung der moralischen Freiheit zum universellen Naturgeschehen. Sofern wir uns selbst unserer Freiheit bewufst sind, müssen wir die Möglichkeit nachweisen können, dafs die Freiheit unserer moralischen Entschliefsung mit dem natürlichen Lauf der

Dinge nicht in Widerspruch steht. Die Gegenstände der Natur sind als Objekte des natürlichen Erkennens Erscheinungen, d. h. Dinge als Beziehungen zu unserer Sinnlichkeit. Diese notwendige Beziehung drückt sich in den Naturgesetzen aus. Nun können aber die Erscheinungen in ihrer Existenz als Dinge an sich selbst gedacht werden, d. h. ohne Beziehung zu unserer natürlichen Sinnlichkeit. Und in der That ist die Natur auch mehr, als die Naturwissenschaft am Leitfaden des kausalgesetzlichen Mechanismus von ihr demonstrieren kann. Denn die kausale Methode der Naturwissenschaft ist zugleich die methodische Schranke derselben. Die mechanisch aufgefafste Natur ist nicht die ganze Natur. Wenn auch die mechanisch denkende Physik die Natur von den Sphären des Himmelsgewölbes bis zu den Halbkugeln und Ganglienzellen eines menschlichen Gehirns in quantifizierte Atombewegung auflösen könnte, so liegt es doch ganz aufserhalb ihres Erkenntniskreises, die Specifikation der mannigfaltigen Ordnung in derselben zu erklären: warum die mechanisch bewegte Materie in der astronomischen Welt sich zu einem Planetensystem, im menschlichen Gehirn aber zu bestimmten Windungen und Furchen gestaltet hat. Die Qualitäten und Individualitäten in der Natur sind mechanisch unauflösbar. Man mag im einzelnen durch mechanische Gründe nachweisen können, wie ein organisches Wesen zu dieser oder jener Gestalt gelangt sein mag; aber warum dieses die eine und jenes die andere Gestalt besitzt, ist ein Problem, das aufserhalb des Kreises der Naturwissenschaft fällt. Weil dies aber nicht in ihre Methode pafst, so pflegt sie in dogmatischer Weise die Individualität in der Natur zu leugnen und sich an dem Mechanismus des universellen Kausalgesetzes genügen zu lassen. Das mag sie und mufs sie auch in ihrem eigenen Interesse thun, aber dann soll sie sich nicht brüsten, eine vollständige Weltanschauung zu sein.

Ein neuerer Naturforscher will sogar die ganze Völkergeschichte, die sog. Weltgeschichte in einen physikalisch-chemischen Prozefs auflösen, dessen eigentümlicher Verlauf durch die Gesetze der natürlichen Zuchtwahl erklärt wird; und nichtsdestoweniger sieht derselbe Autor in der Geschichte eine Vervollkommnung zu sittlichen Idealen, eine Emporhebung aus dem traurigen Zustande der socialen Barbarei zum menschenwürdigen Dasein. Was hat aber die physikalische Chemie mit sittlichen Idealen und der Menschenwürde gemein? — Hier sehen wir den naturwissenschaftlichen und philosophischen Gedankengang durcheinander laufen, ohne dafs sich der Autor der methodischen Tragweite seiner Äufserungen bewufst ist.

Das Problem der Freiheit ist das Problem der Individualität, das für die Naturwissenschaft unauflöslich, weil methodisch unmöglich ist. Aber gerade die genetische Auffassung der Weltentwicklung, welche von Urnebeln hinauf bis zum menschlichen Organismus eine kontinuierliche Reihe von Vervollkommnungsstufen nachzuweisen sucht, mufs dahin führen, die immanenten Analogien menschlicher Freiheit in der Natur zu suchen. In dieser Forderung liegt der Sinn des Postulates der kosmologischen Freiheit, von welcher die moralische Freiheit des Menschen einen speciellen Fall darstellt. Diese Beziehung ist aber nur dann möglich, wenn sich das moralische Gesetz, in welchem sich die Freiheit offenbart, als ein universelles Gesetz der Natur nachweisen läfst.

Das Moralgesetz ist die Bedingung, unter welcher wir uns überhaupt der Freiheit bewufst werden. In der Selbstgesetzgebung offenbart sich unsere Freiheit, uns nicht von sinnlichen Bestimmungsgründen determinieren zu lassen, sondern den universellen Vernunftzweck des Sollens zu verwirklichen. Der Sinnenwelt gegenüber bedeutet diese vernunftgesetzliche Handlung eine unbedingte Spontaneität, den absoluten Anfang einer Kette von Begebenheiten, welche

in die bisherige Ordnung der Dinge verändernd, sei es hemmend oder fördernd, eingreifen. Das Vermögen der Freiheit ist Grund und Möglichkeit der Selbstgesetzgebung moralischer Vernunft. Insofern sie unabhängig von der Sinnlichkeit gedacht wird, ist sie negative Freiheit, während sie als Schöpferin des Moralgesetzes positive Freiheit bedeutet.

Kant hat allen Ansprüchen der modernen Moralstatistik und der darauf fufsenden Lehre von der Unfreiheit des Willens die Spitze abgebrochen, bevor sie selbst als eine Art von Naturwissenschaft der menschlichen Gesellschaft geschaffen wurde. „Man kann also einräumen, dafs, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äufsere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dafs jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, im gleichen alle auf diese wirkenden äufseren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit derselben Gewifsheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte, dennoch dabei behaupten, dafs der Mensch frei sei."

Es ist unbeschadet der Forschungsart der Naturwissenschaft möglich, Naturnotwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Objekte anzunehmen. Denn es sind zwei verschiedene Beziehungspunkte, von denen aus man den Menschen und in gleicher Weise jedes andere Ding in der Welt betrachten kann: als Ding an sich und als Erscheinung. Als „Ding an sich" ist es frei, d. h. sich selbst bestimmend und beziehungslos zur Sinnenwelt. Es ist ungereimt zu sagen: der Mensch ist frei, sondern der Mensch soll frei sein: er hat die Bestimmung, frei zu sein. In der Wirklichkeit des Lebens ist der Mensch bald frei und bald nicht frei. Der Mensch ist frei, wenn er dem Vernunftgesetz der Sittlichkeit gemäfs seine Handlungen bestimmt, unfrei, wenn er den Ursachen der Sinnlichkeit unterliegt. Die Freiheit hat ihre Stufen und Ent-

wicklungen und das Bewufstsein der Freiheit mufs geschichtlich erworben werden.

Wir wissen die Freiheit, ohne sie einzusehen und von ihr eine theoretische Erkenntnis im Sinne der Naturwissenschaft zu haben. Wir haben nur ein direktes, kein indirektes Bewufstsein der Freiheit. Zu begreifen und zu erforschen ist sie nur in ihren Wirkungen, und die höchste kritische Erkenntnis besteht, wie Kant bemerkt, darin, ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen. Zu begreifen, wie Freiheit möglich sei, ist der Aufgabe gleich zu begreifen, wie die Wirklichkeit möglich sei. Die Freiheit ist nicht so sehr ein Wissen als vielmehr ein Gewissen, sie ist kein Begriff, sondern eine That. Durch die That wird sie zum Begriff.

Dem Naturgesetz gegenüber mufs die Freiheit als ursachlos und gesetzlos erscheinen, denn die Gesetze und Gründe der Freiheit sind sinnlich-empirisch nicht zu erkennen. Im moralischen Selbstbewufstsein ist aber die scheinbare Ursachlosigkeit eine Kausalität durch Ideen, und die scheinbare Gesetzlosigkeit wird als eine autonome Selbstbestimmung der Vernunft offenbar. Was n der theoretischen Auffassung der Natur als absoluter Zufall erscheint, wird vom Standpunkt des praktischen Geistes als eine absolute Notwendigkeit erkannt. Kant bemerkt: „So ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gesetzlos, sondern mufs vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein, denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“ —

Es ist nicht nur Freiheit im Bewufstsein des Menschen, sondern, sofern Freiheit das Ding an sich ist, auch Freiheit in der Natur und Geschichte. Auch in der Natur giebt es ein Sollen, insofern es in ihr Zwecke giebt. Diese latente Freiheit und Zweckmäfsigkeit kann nicht direkt erkannt, sondern nur analog gedeutet werden: sie sind gene-

tische Analogien der reflektierenden Urteilskraft. Weil jedes Ding in der Natur wechselweise als Selbstzweck und Mittel angesehen werden kann und dieses Verhältnis universell gilt, hat *die teleologische Form des moralischen Gesetzes auch die Bedeutung eines Gesetzes der Natur*. Unmöglich wäre es, einen genetischen Zusammenhang alles Entstehenden zu begreifen, wenn in der Natur nicht die Analogien des moralischen Thuns vorhanden wären. Die entwicklungsgeschichtliche Analogie ist keine äufserliche und zufällige, sondern eine notwendig immanente, welche durch kritisch geleitete Induktion gefunden wird.

Das Reich der Freiheit liegt mitten in den Sphären der Natur. Das natürliche Gesetz findet seinen Grund im sittlichen Gesetz; der Zweck ist die Bedeutung der Ursache. Das ist der Sinn des Primates der praktischen Vernunft, dafs die qualitative Weltauffassung gegenüber der quantitativen der höhere und umfassendere Standpunkt ist. *Die Physik ist als Weltanschauung kritisch unmöglich*; denn die *Ethik* eröffnet uns erst das Verständnis für gewisse Erscheinungen der Natur, welche der Physik absolut unzugänglich sind. Beispielsweise mufs der Kampf ums Dasein erst in der Menschenwelt erkannt und in seinen Wirkungen erfahren worden sein, bevor er als Prinzip der Erklärung auf die Tier- und Pflanzenwelt Anwendung finden kann. Das eigene Thun des Menschen führt zum Begreifen der natürlichen Vorgänge. Die physikalisch aufgefafsten Ursachen sind sekundäre Ursachen, d. h. Erscheinungen; die qualitativen Ursachen sind primär als Dinge an sich selbst, d. h. als Selbstzwecke. Die moralgesetzliche Welt ist Trägerin und Erzeugerin der naturgesetzlichen Welt. Sie sind eins oder *sollen* eins sein. Durch ein und dieselbe Welt geht ein Zwiespalt, der in jedem Augenblick überwunden werden mufs. Der Weg zum Monismus der Wirklichkeit geht nicht nur durch das Wissen, sondern ebensosehr durch das *Gewissen*.

Ein thörichterer Vorwurf könnte aber nicht gemacht werden als der, dafs die moralische Weltkonzeption eitel Anthropomorphismus sei. Man hält es für unwissenschaftlich, den Begriff des Sittlich-Guten, welchen man genetisch nur als sociales und gattungsgeschichtliches Phänomen auffafst, auf die Welt überhaupt anzuwenden. Abgesehen von der unabwendbaren Frage nach der Bedeutung des sittlichen Ideals in der Wirklichkeit überhaupt, erweist sich andererseits die Moralität als ein Faktor der Kulturgeschichte und irgendwie bedingendes Moment der Naturgeschichte. Die Frage nach dem Zusammenhang des natürlichen und geistig-sittlichen Universums ist daher notwendig und philosophisch gerechtfertigt, ja durch die moderne Entwicklungslehre unbedingt gefordert.

Wenn der Mensch aus dem Schofse der Natur entsprang und im stetigen Zusammenhang mit derselben sich entwickelt und seine Ziele realisiert, — dann müfste der Mensch eine ungeheuerliche Anomalie in der Welt sein, wenn nicht in irgend einer Form dasjenige auch in der Natur thätig wäre, was in ihm lebt und den innersten Wert seines Daseins ausmacht. Wenn hierin jemand die so gefürchtete Vermenschlichung der Natur wittern sollte, so ist demselben nur zu raten, einmal über die Natur nachzudenken, ohne aufzuhören — Mensch zu sein. Die Welt hat die Form des Menschen, freilich des kritischen Menschen. Bis zu einem gewissen Grade mufs die Natur menschlich und der Mensch natürlich aufgefafst werden. Die Grenzen in der natürlichen Auffassung des Menschen und in der Vermenschlichung der Natur festzustellen, ist eben die Aufgabe der Erkenntnistheorie, und dieser Gesichtspunkt ist es, von welchem aus der methodische Zusammenhang von kritischer und genetischer Auffassung der Ethik untersucht wurde.

Der Nachweis, dafs ein Zusammenhang zwischen moralischem Gesetz und natürlichem Universum besteht, ist die

notwendige Vorbereitung, um das Verhältnis der Ethik zur Religion und Kunst darzustellen. Denn zum Universum kann unser Gefühl und Bewufstsein weder in ein religiöses, noch in ein ästhetisches Verhältnis treten, wenn nicht die sittliche Beziehung des Menschen zur Natur klar erkannt ist.

Es wird deshalb die weitere Aufgabe gestellt, die Gesetzmäfsigkeit und Notwendigkeit des ästhetischen und religiösen Verhaltens zu formulieren und zu untersuchen, in welcher Beziehung die Gesetzlichkeit in Wissenschaft und Sittlichkeit zu der Gesetzlichkeit in Kunst und Religion steht. Mit der Lösung dieser Fragen ist erst das System der Bewufstseins- und Wirklichkeitsbeziehungen erschöpft.

Fünftes Kapitel.

Das System der Zwecke und Gefühle.

1. Teleologische Verknüpfung von Natur und Freiheit.

Alle philosophische Erkenntnistheorie ist die ideale Wiederholung eines geschichtlich vorhandenen intellektuellen Prozesses unter Leitung der logischen Prinzipien der Einheit und des Grundes. Zusammenhang und Widerspruchslosigkeit sind die Voraussetzungen und Ziele alles philosophischen Denkens. Bewufstsein und Welt werden in ihre verschiedenen Richtungen und Gebiete gespalten, um das Gesetz zu finden, das sie zur Einheit verknüpft; denn das Gesetz ist der Grund der Synthese.

Die erkenntnistheoretische Untersuchung des Natur- und Moralgesetzes läfst einerseits die grofse Verschiedenheit beider erkennen, und doch sind andererseits Natur und Freiheit in demselben Wesen, im Menschen und in der Welt miteinander verbunden. Noch ist aber der Grund

zu entdecken, um diese thatsächliche Vereinigung auch im System der Wissenschaft ideell zu begreifen. Denn nur dann ist der Erkenntnistrieb unserer Vernunft befriedigt, wenn für alle Zusammenhänge der Grund erkannt wird und die erkannten Gründe zu einer Einheit der Begründungen zusammenstimmen.

Es ist unmöglich, Natur und Freiheit direkt miteinander zu verknüpfen; denn Physik und Ethik können nur nachweisen, dafs die Freiheit des Moralgesetzes dem Erkenntnisziel der Naturwissenschaft nicht im Wege steht, und dafs in der Natur die Möglichkeit einer Kausalität durch Freiheit, d. h. eine Selbstverursachung und Selbstbezweckung, gedacht werden kann, und es wurde schon die Grenze der Physik und Ethik überschritten, wenn im vorausgehenden Kapitel das Ding an sich als freier Selbstzweck gedeutet wurde.

Um die Frage, wie eine Synthesis von Natur und Freiheit denkbar sei, der Lösung näher zu bringen, ist zu bedenken, dafs der naturwissenschaftliche Begriff der Natur nicht die ganze Wirklichkeit der Natur umfafst, und die sittliche Freiheit nicht die ganze Freiheit bedeutet. Die in mathematisch-mechanischen Formeln ausgedrückte Naturwissenschaft ist nicht die ganze Wahrheit der Natur; kurz, die Physik erschöpft nicht den Begriff der Natur. Die sittliche Form der Freiheit besteht nur darin, sich von sinnlichen Gründen nicht bestimmen zu lassen und den Pflichtzweck des teleologischen Gesetzes zu erfüllen, aber: die Ethik erschöpft nicht den Begriff der Freiheit.

Es giebt noch andere Wirklichkeitsgebiete und ihnen entsprechende Bewufstseinsfunktionen, in welchen die ganze Natur und ganze Freiheit zum Ausdruck gelangt, und in denen die Gründe enthalten sind, Natur und Freiheit in ihrer Verknüpfung zu begreifen. Im Werk der Natur und des Menschen in seiner ästhetischen und

religiösen Beschaffenheit, wie es in Kunst und Religion zum Ausdruck gelangt, ist Natur und Freiheit miteinander verbunden, und eine Zergliederung der künstlerischen und religiösen Werke mufs das Gesetz oder die Idee offenbaren, auf Grund deren eine Synthesis von Natur und Freiheit begrifflich gedacht werden kann.

Die Analyse des ästhetischen und religiösen Objektes führt zu der Idee des Zweckes. Der Zweckbegriff ermöglicht allein, Natur und Freiheit in eins zu denken; denn die kritische Teleologie begründet die Einheit von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und sittlichem Gewissen zu einer ästhetisch-religiösen Weltanschauung, welche den Höhepunkt menschlichen Fühlens und Denkens bildet.

Der Zweck als höchste synthetische Funktion bethätigt sich nach der einen Seite als Zweckgefühl, nach der anderen als Zweckbegriff. Als Zweckgefühl ist er der Grund aller Ästhetik, als Zweckbegriff der Grund aller Religion. In Kunst und Religion finden Natur- und Moralgesetz ihre einheitliche Verknüpfung.

Das Schema von Natur- und Moralgesetz stellt sich in drei Stufen dar: im Bewufstsein des einzelnen Menschen als die subjektive Beziehung zwischen Pflicht und Trieb, — im kulturgeschichtlichen Bewufstsein der Menschheit als die objektive Beziehung zwischen rationaler und natürlicher Gattung, — in der Idee der Wirklichkeit überhaupt als die universelle Beziehung zwischen natürlicher und sittlicher Weltordnung, als die metaphysische Frage nach dem absoluten Zusammenhang aller Dinge.

Auf allen drei Stufen dieser Gedankenreihe mufs die synthetische Verknüpfung von Natur und Freiheit folgerichtig durchgeführt werden, um das System der Philosophie zu vollenden. Die ästhetische Teleologie, welche im Zweckgefühl ihren Grund hat, vereinigt Natur und Freiheit in der Idee der Schönheit, entsprechend jenen drei Stufen der Beziehungen als Schönheit der Menschen-

seele, als Schönheit der Kunst und der Natur. Die religiöse Teleologie, welche auf der Zweckidee beruht, wendet ihren Blick auf die Totalität der Natur- und Kulturgeschichte und sucht sie in der Idee der Gottheit zu einer Einheit der Zwecke zusammenzufassen. Sie sondert sich in die drei Gebiete der natürlichen, geschichtlichen und moralischen Teleologie und verknüpft dieselben zu der Konzeption einer Weltharmonie, welche mit der Gottheit identisch ist. Während die ästhetische Teleologie Natur und Freiheit individuell in der Schönheit als einer Gefühls- und Bewufstseinsharmonie verbindet, verknüpft die religiöse Teleologie dieselben universell in der Weltharmonie. Ich und Welt, Schönheit und Gottheit erweisen sich als zwei Beziehungsweisen einer und derselben Wirklichkeit, und indem die Weltharmonie die Quelle der Ichharmonie ist und diese als Schönheit zur Gottheit zurückströmt, ergiebt sich die Idee einer ästhetischen Religion, welche das höchste und wertvollste Erzeugnis alles Fühlens und Denkens darstellt.

Eine derartige systematische Vollendung der kritischen Philosophie ist in Kants „Kritik der Urteilskraft" angebahnt und der Anlage nach vorhanden; denn Kants kritische Weltanschauung ist in letzter Hinsicht eine ästhetische, was alle die Tadler vergafsen, welche ihr jeden Mangel an innerer Einheit vorgeworfen haben. Die folgerichtige Entwicklung dieser systematischen Keime ist von Schiller und Fichte in einer Weise ausgebaut worden, dafs wir die Ästhetik des ersteren und die sittlich-religiöse Welttheorie des letzteren nur im einzelnen erweitern werden, ohne an den prinzipiellen Grundlegungen rütteln zu dürfen. Auch die genetische Betrachtung von Bewufstsein und Welt kann an der kritischen Begründung nichts ändern, sondern dieselbe nur vertiefen und ausfüllen. Hier bestätigt sich der Gedanke, dafs die Verbindung der kritischen und genetischen Methode zu einem ähnlichen philosophischen

Weltsystem führen mufs, wie es von Fichte, Schelling und Hegel konzipiert worden ist, ohne an den willkürlichen und absurden Kombinationen der beiden letzteren im einzelnen teilzunehmen. Auch der Philosoph ist ein Künstler und sein System ein wahres Kunstwerk. Der systematische Trieb des Denkens ist ein ästhetisches Bedürfnis, und indem man von einer Weltanschauung und einem Weltbilde spricht, ist damit der ästhetische Charakter alles Philosophierens angedeutet.

2. Intellektuelles und moralisches Gefühl.

Natürliche Notwendigkeit und sittliche Freiheit können nicht direkt miteinander verbunden werden. Das Mittel, welches den Grund der Synthesis in sich birgt, hat Kant im Gefühl gefunden, und so weit die Einheit von Natur und Freiheit nicht nur gefühlt, sondern auch mit logischen Mitteln gewufst und beurteilt wird, liegt der Grund der Synthese in der teleologischen Urteilskraft.

Das Gefühl ist in jeder Hinsicht die ursprüngliche synthetische Kraft unseres Seelenlebens. Das Gefühl begleitet alle Funktionen des Bewufstseins von Empfindungen und Trieben bis hinauf zu Entschlüssen und Ideen. Das Gefühl ist der Centralpunkt des Bewufstseins, und in seinen Arten und Graden beruht alles Interesse an wissenschaftlichen Erkenntnissen und moralischen Handlungen. Ohne Teilnahme von Lust und Unlust hat keine Richtung oder Funktion des Bewufstseins einen Wert. Darum ist das Gefühl das geeignetste Mittel, die verschiedenen Richtungen des Bewufstseins miteinander zu verbinden.

Der Begriff der Natur im physikalisch-mathematischen Sinne beruht auf allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen. Alle Akte der Erkenntnis sind aber mit einem Gefühle unmittelbar verbunden; es giebt lust- und unlustbetonte Empfindungen, räumliche und zeitliche Verhältnisse,

Begriffe und Gesetze, welche in uns Gefühle der Lust und Unlust erwecken. Der Begriff der Natur in seiner universellen Bedeutung giebt uns ein Gefühl der Einheit. Diese Erkenntnisgefühle sind durch die Vorstellungen selbst gewirkt oder vielmehr durch die Naturgegenstände, welche ihnen entsprechen. Wir haben Freude und Vergnügen an der Erkenntnis; die Entdeckung eines objektiven Zusammenhangs erregt in uns Lustgefühle, der Zweifel macht uns Unlust und Mifsbehagen. Es giebt nicht nur ein logisches Prinzip, sondern auch ein Gefühl des Widerspruches und der Begründung.

Ebenso wie in der natürlichen Erkenntnis giebt es auch in der moralischen Gesetzgebung Gefühle, welche die unmittelbaren Begleiter der moralischen Ideen und Handlungen sind. Das Gefühl der Verachtung und Achtung, der moralischen Einheit und des moralischen Zweifels, in Sonderheit das Persönlichkeitsgefühl ist das subjektive Interesse, welches wir an der sittlichen Beschaffenheit des Willens nehmen.

Aus diesem Zusammenhang von Begriffen und Gefühlen folgt, dafs es keine Logik ohne Ästhetik giebt. Aber in beiden Fällen, sowohl in der naturwissenschaftlichen als moralischen Logik, ist das ästhetische Element sekundär, durch den Gegenstand des Wissens und Gewissens selbst gewirkt. Der Gefühlswert ist die Folge, nicht der Bestimmungsgrund der Ideen und Gesetze. Aber nur dadurch, dafs Naturgesetz und Moralgesetz subjektiv mit Gefühlen verbunden sind, kann eine Synthesis von beiden gedacht werden. Der überempfindliche Ästhetiker möge uns hier nicht vorwerfen, wir wollten Gefühle begrifflich zergliedern. Es giebt nur bewufste Gefühle, und insofern sie bewufst sind, sind sie den logischen Gesetzen des Bewufstseins unterworfen. Der Mensch ist keineswegs durch und durch begreiflich, sondern nur insofern das Gefühl den Grund eines

Urteils bildet, ist das Gefühl Gegenstand des Begreifens und die Philosophie ein System von Urteilen.

3. Ästhetisches und religiöses Gefühl.

Die physikalische Naturwissenschaft läfst das Individuelle in der Natur unberücksichtigt, da ihr der Begriff der Natur ein universelles Gesetz ist. Die Naturbegriffe im physikalischen Sinne sind konstitutiv, d. h. sie machen den Begriff der Natur allgemein gültig und notwendig. Wer die Natur begreifen will, mufs ihnen unweigerlich folgen. Noch bleibt aber die erkenntnistheoretische Frage zu beantworten, wie sich das Individuelle in der Natur zu unserem Subjekt verhält und welche Erkenntnisbeziehung zwischen ihm und unserem Verstande besteht.

Das Individuelle in der Natur erweitert den physikalischen Begriff der Natur zur teleologischen Idee der Natur, welche dadurch zu stande kommt, dafs zum objektiven Begriff der Natur ein subjektiver Bestimmungsgrund hinzugefügt wird, welcher sich als Zweckvorstellung darstellt. Die Natur wird so gedacht, dafs sie in ihren Besonderungen eine Angemessenheit zu der Begreiflichkeit unseres Bewufstseins befolgt. Dieser Zusammenhang ist nur dadurch möglich, dafs der Mensch nicht nur objektiv der Natur gegenüber steht, sondern subjektiv sich mitten in ihrem Schofse befindet und seine Zwecke durch ihre Mittel verwirklicht. Diese formale Zweckmäfsigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit zu einem einheitlich zusammengefafsten System von Zwecken zusammenzustimmen, ist die höchste synthetische Idee unseres Bewufstseins. Sofern die formale Zweckmäfsigkeit der Natur auf das individuelle Gefühl sich bezieht, entsteht die Schönheit; sofern sie unter der Idee des Universums begriffen wird, die Idee der Gottheit.

Für das ästhetische und religiöse Urteil giebt

es keine objektiven Begriffe und Gesetze als Bestimmungsgründe, wie für das theoretische und moralische Urteil. Das Prinzip für die ästhetischen und religiösen Urteile ist ein Gefühl, ein produktives und sich selbst gesetzgebendes Gefühl. In Kunst und Religion ist das Gefühl nicht passiv und durch Gesetze bewirkt, sondern aktiv und Gesetze erzeugend. Das Gefühl wird zum Gesetz, das Ästhetische zum Grund des Logischen, während in Naturwissenschaft und Ethik das Gesetz der Grund des Gefühls und das Ästhetische die Folge des Logischen ist. Somit ist hier der Brennpunkt gegeben, wo alle Bewufstseinsfunktionen zusammenfliefsen und wieder ausstrahlen.

Im ästhetischen Urteil ist das Gesetz der Schönheit ausgedrückt. Durch eine Analyse desselben wird das Prinzip der Schönheit gefunden, welches Naturgesetz und Moralgesetz unter sich einheitlich begreift. Im religiösen Urteil ist die Idee der Gottheit enthalten, in welcher Natur und Sittlichkeit zu einer Weltharmonie verknüpft sind. Eine hierauf basierende Analyse und Deduktion des ästhetischen und religiösen Urteils beantwortet die Frage, wie ein solches Urteil möglich sei, und begründet die kritische Auffassung von Kunst und Religion im System der Erkenntnistheorie.

Diejenige Bewufstseinsrichtung, in welcher die Funktion des Gefühls zum Grunde des Logischen wird, ist die Phantasie, aus deren fruchtbarer Tiefe Kunst und Religion geboren werden. Die gemeinsame Quelle von Kunst und Religion in einem regulativen Gefühl begründet die nahe Verwandtschaft des ästhetischen und religiösen Urteils und die Möglichkeit, das System der Philosophie in der Idee einer ästhetischen Religion zu vollenden.

Sechstes Kapitel.

Ethik und Religion.

1. Begriff und Geschichte der Religion.

Eine Untersuchung über das Verhältnis von Ethik und Religion setzt die klare Feststellung der Begriffe von Sittlichkeit und Religion voraus; denn alle Streitigkeiten über das Problem, ob Sittlichkeit ohne Religion denkbar sei oder nicht, entspringen dem Mangel an kritischer Begriffsbestimmung. In keinem Gebiete der Erkenntnistheorie ist es so notwendig, sich von überlieferten Vorurteilen und der Engherzigkeit des Denkens zu befreien wie in dem der Religionsphilosophie. Nicht nur mufs man sich hüten, Religion überhaupt mit einer bestimmten Kirche oder Konfession zu verwechseln, sondern man mufs sich über jede specielle Form der Religion erheben, um zum Gattungswesen, d. h. zum Begriff der Religion zu gelangen.

Das kritische Problem der Religionsphilosophie ist von Kant in der Frage nach der Hoffnung des Menschen formuliert worden, und in der That sind Hoffnung und ihr Gegenteil, die Furcht, der subjektive Ursprung aller Religionsbildungen. Mit der Kantischen Definition stimmt die Theorie Feuerbachs vollständig überein, der das Wesen der Religion in den Wünschen und Bedürfnissen des Herzens entdeckte. Das Gemüt als die Summe der Gefühle und die aus ihm entspringende Sehnsucht nach einem Höheren als dem Gegenwärtigen ist die Quelle aller religiösen Vorstellungen.

Der Inhalt des Bewufstseins ist natürliche Erkenntnis und moralisches Wollen. Naturgesetz und Moralgesetz ist der Stoff, welcher in die Religion eingeht, um durch die Form des religiösen Gefühles zum neuen Inhalt einer

höheren Einheit verschmolzen zu werden. Das religiöse Verhalten des Menschen führt zum natürlichen Wissen und sittlichen Gewissen keine neuen materialen Elemente hinzu, sondern giebt denselben nur einen neuen formalen Gesichtspunkt in der Vorstellung der Gottheit.

Die Gottvorstellung ist der Centralpunkt aller Religionen, wie verschieden sie auch in Bezug auf den Inhalt dieser Idee sein mögen. In der Gottesidee — gleichgültig, ob ein oder mehrere Götter in ihr gedacht werden — ist Naturgesetz und Moralgesetz zu einer einheitlichen Konzeption verschmolzen. Die Stufe der natürlichen Erkenntnis und des sittlichen Wollens bestimmt die Entwicklungsstufe der religiösen Vorstellung. Mit dem Menschen schreitet die Idee der Gottheit fort; denn auch die Gottvorstellung hat ihre Entwicklungsgeschichte, abhängig von dem kulturellen Fortschritt der Menschen; einem bestimmten Kulturkreis entspricht eine bestimmte Gottvorstellung, und die Höhe der Kultur ist der Mafsstab für die Höhe der religiösen Vorstellung.

Diese Definition ist die *formale Übereinstimmung* aller Religionen, von den höchsten zu den niedrigsten Stufen menschlicher Kultur. Nach der Höhe des subjektiven Bedürfnisses und der Hoffnungen des Lebens bestimmt sich der Inhalt der religiösen Idee. Feuerbach bemerkt daher mit Recht, dafs die Existenz Gottes auf die Existenz des Menschen sich gründe; dafs Gott ein transcendentes Spiegelbild des Menschen und der Mensch — Gott des Menschen sei. Freilich ist Gott der *ideale* Mensch, bis hinab zu den primitivsten religiösen Idealen der Naturvölker. Deshalb enthalten alle Religionen irgend eine Aufklärung über den Ursprung und Verlauf der Natur und eine Offenbarung über das moralische Schicksal der Menschen. Je mehr der Mensch unter dem Bannkreis der Natur sein Dasein fristet und in dunkler Erkenntnis und schwachem Wollen ihr gegenüber steht, umsomehr sind es natürliche Mächte und

Geschehnisse, welche in der Gottvorstellung sich objektivieren. Mit dem Fortschritt der Kultur werden sociale, geistige und sittliche Mächte in den Kreis religiöser Vorstellungen hineingezogen. Je mehr der Mensch durch naturgesetzliche Erkenntnis, durch technische Fähigkeiten und sittlich-geistige Gemeinschaft die über ihm schwebenden Mächte der Natur besiegt, umsomehr wird der Inhalt der Gottvorstellung vergeistigt und ethisiert.

Die Gesetze der Religionsbildungen sind überall dieselben; nur der Inhalt der Religion, die natürliche Erkenntnis und das sittliche Gewissen, ist je nach den natürlichen und kulturellen Lebensbedingungen verschieden. Die Geschichte der Religionen ist keine Geschichte von Irrtümern, sondern im Gegenteil sind in der religiösen Form oft die höchsten Wahrheiten der Menschheit ausgesprochen worden. Aber die Religion wird zum Irrtum und Betrug, wenn sie dogmatisch erstarrt und dem wissenschaftlichen und sittlichen Fortschritt einer Zeit nicht entspricht. Dann entstehen religiöse Zweifel und Konflikte, umsomehr, wenn die Religion in einer rückständigen Form zum Mittel der Knechtung und Unterdrückung geworden ist.

Weil der Begriff der Religion überall derselbe ist, und die religiöse Funktion eine notwendige Richtung unseres Bewufstseins darstellt, wird die Religion nie und nimmer aussterben; denn der subjektive Grund des religiösen Verhaltens ist eine wesentliche Eigenschaft unseres Gemütes, wie sehr auch der Inhalt unseres wissenschaftlichen und moralischen Bewufstseins fortschreiten möge.

Die Frage nach der Hoffnung des Menschenherzens bleibt auch für die Gegenwart und Zukunft ein Problem, welches einer Auflösung bedarf. Auch wir müssen die Gottheit nach unserem Ebenbilde schaffen. Die Welt bleibt ein Spiegel unseres Wesens, auch wenn wir das Gesetz unserer eigenen Entwicklung erkannt haben.

2. Mechanische und teleologische Auffassung der Natur.

Die Gottheit ist das Spiegelbild des Menschen in der Natur; sie ist die Verwirklichung des menschlichen Ideales und eine Antwort auf die Frage nach dem Schicksal des menschlichen Hoffens. Die Gottvorstellung ist keine Täuschung, sondern eine notwendige und allgemeingültige Beziehung des Menschen zur Natur. Sie ist die ideale Vermenschlichung der Natur. Religion ist daher überall da, wo der Mensch zum Weltall in eine persönliche Beziehung tritt.

Diejenigen, welche das Sittliche nur als ein geschichtliches oder sociales Phänomen betrachten, entschlagen sich der Frage, was das sittliche Ideal in der Totalität des wirklichen Geschehens bedeutet. Das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion ist die Beziehung des Lebensideales zur universellen Wirklichkeit, und unsere Aufgabe ist zu bestimmen, welchen Inhalt die Religion auf der Stufe unseres natürlichen Erkennens und sittlichen Wollens erhalten mufs. Der Glaube an die Verwirklichung des Ideals erfordert die Möglichkeit, dafs die Gesetzlichkeit in Natur, Geschichte und Gesellschaft zum mindesten darauf angelegt ist, das Ideal zu erfüllen. Eine objektive Zweckmäfsigkeit mufs gedacht werden können, um das Ideal der Vervollkommnung zu ermöglichen. Die Frage nach der religiösen Weltordnung ist die Frage nach dem Wert und der Bedeutung des Ideals im Prozefs des Weltgeschehens, ist das Problem einer idealistischen Weltanschauung. Denn das religiöse Urteil wertet die Welt in ihrem Verhältnis zu unseren höchsten denkbaren Zielen, in der Übereinstimmung des Selbstbewufstseins mit den Gesetzen des Universums.

Wenn die Religion als eine ideale Vermenschlichung der Natur definiert wurde, so möchte man diese Begriffsbestimmung für niedere Formen der Religion wohl gern

zugeben, aber in kritischer Überhebung die Notwendigkeit leugnen, dafs auch für den vernünftig aufgeklärten Menschen eine solche religiöse Funktion erforderlich sei. Ohne auf die plumpen Vorwürfe des Anthropomorphismus irgend ein Gewicht zu legen, werden wir nachweisen, dafs die kritische Auffassung des menschlichen Bewufstseins auch eine kritische Form der Religion verlangt.

Die physikalische Begreifung der Natur erschöpft nicht die Idee der Natur. Um die Natur ganz zu verstehen, bedarf es einer Deutung der Natur aus unserem eigenen Gefühlsbewufstsein heraus. Die Qualitäten und Individualitäten in der Natur sind in der Analogie des menschlichen Thuns als Selbstzwecke aufzufassen, welche mechanisch und mathematisch unauflösbar sind. Die Dinge als „Dinge an sich" sind Naturzwecke, und nur der Mechanismus der Dinge ist Erscheinung, d. h. Beziehung der Dinge zu unserem sinnlich affizierten Verstande. Dem mechanischen Begriff der Natur ist die teleologische Idee der Natur übergeordnet. In einem und demselben Naturdinge sind mechanische und teleologische Beziehungen so vereinigt zu denken, dafs die Qualitäten Träger der Quantitäten sind. Die teleologische Deutung der Natur ist nicht Sache der blofsen verstandesmäfsigen Beobachtung und experimentellen Forschung, sondern dazu gehört Gefühl und Phantasie; sie ist eine notwendige Spiegelung des Menschen in der Natur. Darauf beruht Kants kritischer Unterschied zwischen den universellen Gesetzen des konstitutiven Verstandes und den speciellen Ideen der regulativen Urteilskraft.

Wenn in niederen Formen der Religion leblose Dinge durch Phantasie beseelt und ihnen menschlich-persönliche Kräfte beigelegt werden, so war diese unkritische Vermenschlichung der Natur auf jener Stufe des Bewufstseins notwendig. Auch der kritische Philosoph kann dieser formalen Beziehung seines Wissens und Gewissens zur Natur nicht entschlüpfen; nur läfst er vorläufig unbestimmt,

wie die Naturdinge Selbstzwecke sind; dafs sie aber Selbstzwecke sind, mufs er unweigerlich feststellen.

Diese Beziehung gilt nicht nur für die organischen, sondern auch für die anorganischen Naturdinge. Die Verfassung und Entwicklung des Kosmos ist mechanisch nie zu verstehen, nicht aus Mangel an Tiefe naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern weil es aus dem Rahmen ihrer Methode fällt. Im organischen Reiche der Natur tritt uns das „Innere“ der Natur einem analogen Verständnis viel näher entgegen. Die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des organischen Lebens ist ohne Zweckvorstellung unmöglich. Die lebendigen Wesen sind Selbstzwecke oder ordnen ihre individuellen Zwecke dem Selbstzweck der Gattung unter. Die Auffassung der organischen Naturprodukte als Selbstzwecke ist aber nur dadurch möglich, dafs wir uns selber als Selbstzwecke erkennen und die übrige Natur nach den Gesetzen induktiver und entwicklungsgeschichtlicher Analogie in gleicher Weise deuten. Ja, die Natur genetisch aufzufassen, setzt voraus, dafs wir uns unserer eigenen Entwicklung bewufst geworden sind. Die Theorie des Kampfes ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl war erst möglich, als der Mensch die Gesetze des Konkurrenzkampfes und der natürlichen Zuchtwahl in der Praxis des eigenen Lebens erkannt hatte, um sie dann erklärend auf das Tierreich zu übertragen. Wir können die Verfassung der Welt nur nach Analogie eines menschlichen Werkes verstehen. Aber freilich kommt alles darauf an, wie der Mensch und sein Werk aufgefafst wird. Die teleologische Entwicklungsidee ist eine notwendige Übertragung aus dem menschlichen Innern auf die Natur; sie ist sozusagen eine psychische und logische Projektion. Welche physischen und technischen Bedingungen dazu notwendig sind, wird sich später zeigen. Das sind auch Vermenschlichungen der Natur, freilich auf einer höheren Stufe des Geistes als zu der Zeit

des Menschengeschlechtes, da man hinter jedem Baum und Quell ein menschliches Wesen vermutete. Der Form nach bleibt diese Beziehung des Bewufstseins zur Natur ein überall gültiges Gesetz, und es gehört schon ein hoher Grad von logischer Besinnungslosigkeit dazu, den Zweckbegriff aus der Naturerkenntnis absolut zu verbannen. Die teleologische Auffassung der Natur ist nicht Gegenstand des physikalischen Denkens, sondern der Reflexion und Kombination, indem die Phantasie der Natur einen inneren Spiegel vorhält.

3. Die Idee der sittlichen Weltordnung.

Die Zweckidee erschliefst uns das Verständnis für die Vereinigung von Naturgesetz und Moralgesetz im wirklichen Weltzusammenhang und bildet damit die Grundlage für eine religiöse Auffassung des Universums; denn die Religion beruht auf dem Gedanken, dafs Natur und Freiheit im universellen Prozefs des Geschehens synthetisch miteinander verknüpft sind.

Die Idee der Entwicklung bildet die Pforte zur einheitlichen Auffassung der Natur. Sie bringt die Geschehnisse in unmittelbaren Zusammenhang, indem sie das Eine durch Transformation in das Andere direkt übergehen läfst. Die Leistungen der modernen Naturforschung bilden daher zweifellos neue Elemente zu einer neuen Religion. Die Einheit und Erhaltung von Stoff und Energie, die Einheit der organischen Abstammung sind grundlegende Gedanken für die Einheit der Welt. Durch die biologische Entwicklung und durch das in ihr wirksame Prinzip der Vervollkommnung sind Natur und Freiheit, Tier und Mensch in genetischen Zusammenhang und dadurch die Frage über die Synthesis von Naturgesetz und Moralgesetz einer Lösung nahe gebracht worden. Denn die Entwicklung und Vervollkommnung ist das Gesetz der Individualität, in welcher der Grund aller Variation

liegt und die Dinge als Selbstursachen und Selbstzwecke sich behaupten. Nur die Gesetze und Stufen der Entwicklung empirisch nachzuweisen, dazu dient das heuristische Prinzip des Zweckes. Freilich ist es die Aufgabe der fortschreitenden Forschung, die speciellen und individuellen Gesetze zu generalisieren und am Ende der Erkenntnisse zu einem universellen Gesetz zusammenzufassen.

Die Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins knüpft unmittelbar an das tierische Leben und Wirken an. In den Gesetzen fortschreitender Artbildung zeigt sich eine analoge Vorstufe zu den bewufsten sittlichen Idealen. Die Gesetze der tierischen Vervollkommnung in der Stufenleiter der Wesen sind diejenigen der Vorgeschichte menschlicher Sittlichkeit. Die Geschichte des Menschen ist die stufenweise Erkenntnis des sittlichen Gesetzes. Es ist Freiheit in der Geschichte der Menschheit; und da die Abstammung der Menschheit Tier und Mensch in den biologischen Zusammenhang eines gemeinsamen Ursprungs setzt, so ist auch Freiheit in der Natur. Wenn die geistige Geschichte der Menschheit eine Geschichte der sittlichen Idee und wenn die ganze Natur nach Analogie der Sittlichkeit verstanden werden mufs, um sie ganz zu verstehen, so ist damit die Idee einer sittlichen Weltordnung gegründet, in welcher Naturgesetz und Moralgesetz universell miteinander verknüpft sind.

Die sittliche Weltordnung ist der Inhalt, der Gegenstand der kritischen Religion. Sie ist Gott. „Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen,“ sagt Fichte, welcher den moralischen Inhalt der Religion zum klassischen Ausdruck gebracht hat.

Die sittliche Naturordnung ist der höchste Gedanke, zu welcher eine Verbindung unseres naturwissenschaftlichen Erkennens und unseres sittlichen Wollens hinführt. Sie ist der Gegenstand unserer Religion. In ihr ist das Reich der Natur und das Reich der Freiheit zu dem Einklang einer

Weltharmonie vereinigt. Menschliche Gesellschaft und Geschichte sind Trägerin dieser Idee. Die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ist eine Erziehung zur Freiheit aus der Notwendigkeit der Natur. Die sittliche Naturordnung ist das Resultat einer Entwicklung; sie ist keine fertige Wirklichkeit, sondern eine Idee, d. h. eine ideale Aufgabe, welche erreicht werden soll.

Jeder Mensch, sofern er vernünftig denkt und sittlich will, ist ein Glied der religiösen Gemeinschaft, die eine Gemeinsamkeit des Geistes und der Wahrheit bedeutet. Die Idee eines Reiches Gottes auf Erden ist die sittliche Ordnung der menschlichen Geister. Jeder Mensch soll freier Priester der moralischen Religion sein, für welche es weder Tempel, noch Dogma und Kultus giebt.

Die Idee der sittlichen Naturordnung giebt die Antwort auf die Frage nach der religiösen Sittlichkeit und begründet ein subjektives Vertrauen auf Selbsterlösung und Verwirklichung des moralischen Ideals. Das moralische Vertrauen ist die einzig mögliche Art des Glaubens, denn die kritische Auffassung der Religion zerstört alle Transzendenz der Gottvorstellung. Gott wird der Welt immanent, wenn der Mensch sich zur Göttlichkeit erhebt. Die Vorsehung liegt in uns, sofern die kritische Vernunft unsere Vorsehung geworden ist. Das göttliche Gericht ist der Geschichte immanent, oder soll vielmehr der Geschichte immanent werden durch unsere eigene sittliche That. Unser Leben und Wandel mufs unser Dasein rechtfertigen. Leibniz mochte noch unternehmen, durch eine philosophische Deduktion Gott vor den Vorwürfen der Ungerechtigkeit zu verteidigen, — der Standpunkt des moralischen und ästhetischen Atheismus rechtfertigt Gott im Leben des Menschen.

Das Reich Gottes ist als ein System der Selbstzwecke die Einheit von Natur und Freiheit, welche das Reich der Humanität als Blüte in sich trägt. Die Synthesis von

Natur und Freiheit hat ihren Grund im Gefühl des Menschen, welches das Gesetz der Weltharmonie aus sich erzeugt. Die naturgesetzlichen und moralischen Gefühle gehen mit dem religiösen Gefühl eine untrennbare Einheit zum Gefühl des Ewigen und Unendlichen ein, in welchem die religiöse Beziehung unseres persönlichen Subjekts zum Universum zum vollkommensten Ausdruck gelangt. Indem das Gefühl das Bewufstsein bestimmt, wird die natur- und moralgesetzliche Erkenntnis durch die Phantasie zu einer höheren Form des Gefühlsbewufstseins erweitert; denn die religiöse Phantasie ist das notwendige Gegenstück der ästhetischen Phantasie, durch welche Naturerkenntnis und sittliches Wollen in der Form der Schönheit miteinander verschmilzt.

Die Frage, ob Sittlichkeit ohne Religion denkbar sei, ist demnach dahin zu beantworten, dafs Sittlichkeit sehr wohl ohne Religion möglich ist, dafs aber gegenüber dem blofs sittlichen der religiös sittliche Standpunkt den höheren und vollkommeneren bedeutet. Andererseits ist aber entschieden zu betonen, dafs die notwendige Voraussetzung aller Religion die moralische Gesinnung ist.

Siebentes Kapitel.

Ethik und Kunst.

1. Logik und Ästhetik des moralischen Bewufstseins.

Die englischen Moralphilosophen Hutcheson, Hume und Shaftesbury gründeten die Moralität auf das natürliche Prinzip der geselligen und wohlwollenden Neigungen, welche einem dem Menschen eigentümlichen moralischen Sinne entspringen sollen. Doch spielt in Shaftesburys ästhetischer Weltanschauung, in welcher die Einheit in der Mannigfaltigkeit sich als das Gesetz aller Dinge erweist, auch die

Vernunft eine bedeutsame Rolle, indem dieselbe für die reflektierten Neigungen eine begriffliche Orientierung ermöglicht. Unter den deutschen Ethikern vertritt namentlich Herder diese Richtung der gefühlspsychologischen Begründung, indem er im Menschheitsgefühl, dem sensus humanitatis, die Einheit in der Verschiedenheit der Menschennatur erblickt.

Die Begründung der Moralität in einem moralischen Gefühl ist sicherlich kein Irrtum, und es bleibt das Verdienst der englischen Moraltheoretiker, die eine Seite menschlicher Sittlichkeit erkannt und gründlich kultiviert zu haben. Aber die Ästhetik des moralischen Bewufstseins ist eben nur die eine Seite; und jene Autoren vergafsen, dafs der Mensch aufser dem moralischen Gefühl ein moralisches Bewufstsein besitzt, das in einer Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft seinen Grund hat. Durch die moralische Autonomie seines Vernunftbewufstseins wird der Mensch — sittlicher Mensch und erhebt er sich prinzipiell über das Tier, welches mit ihm in gleicher Weise die natürlichen Triebe der Geselligkeit und Sympathie besitzt.

Die Aufgabe der kritischen Philosophie besteht nun darin, zwischen dem Naturgesetz des Triebes und dem Moralgesetz der Pflicht ein versöhnendes Band zu schlingen. Das Gefühl ist der synthetische Grund von Pflicht und Trieb und enthält als künstlerisches Gefühl in sich ein Prinzip zur einheitlichen Verknüpfung von Natur und Freiheit. Während die Religion den Zusammenhang von Natur und Freiheit in einer sittlichen Naturordnung der Weltharmonie begründet, vereinigt die Kunst beide Gegensätze zu der inneren subjektiven Harmonie des ästhetischen Bewufstseins.

Das moralgesetzliche Bewufstsein des Menschen ist mit einem geistigen Gefühl verbunden, das als Gefühl der Achtung die Erhabenheit und Würde menschlicher Per-

sönlichkeit uns subjektiv wertvoll macht. Das Gefühl der Selbstachtung ist eine Wirkung und Folge der moralgesetzlichen Autonomie, aber doch immerhin ein unentbehrliches ästhetisches Moment in der Sittlichkeit. Wäre das moralische Bewufstsein nicht mit einem moralischen Gefühl verbunden, so wäre es absolut unmöglich, Natur und Freiheit in einen synthetischen Zusammenhang zu bringen.

Das Naturgesetz des Triebes ist subjektiv ebenfalls mit Gefühlen der Lust und Unlust verbunden. Neigung und Sympathie sind die subjektiven Wertgefühle, welche die socialen Triebe der verschiedenen Richtungen menschlicher Gemeinschaft unmittelbar begleiten. Diese Allgegenwart des Gefühles im menschlichen Bewufstsein ist der thatsächliche Grund, der uns den ästhetischen Zusammenhang von Natur und Freiheit zu begreifen möglich macht.

Wenn das Gefühl den Grund der Synthesis in sich birgt, ist es Aufgabe des Erkenntnistheoretikers, die Gesetzlichkeit des künstlerischen Gefühlsbewufstseins zu formulieren. Er stellt deshalb in Parallele mit den Fragen, was man wissen kann und thun soll, das Problem auf: was darf ich fühlen, und specialisiert dasselbe für die Religion in die Frage, was wir hoffen, und für die Kunst in die Frage, was wir lieben dürfen.

2. Die Idee der Schönheit.

Die synthetische Verknüpfung von Natur und Freiheit mufs durch die drei Stufen des Subjektes, des Objektes und des Universums folgerichtig durchgeführt werden. Das künstlerische Gefühlsbewufstsein als Schönheit gliedert sich dementsprechend in die Schönheit des Charakters, der Kunst und der Natur. Wenn im Gefühl die Einheit von Naturgesetz und Moralgesetz ihren Grund hat, so werden durch die ästhetische Verknüpfung dem Bewufstsein keine

neuen Stoffelemente zugeführt, sondern das naturgesetzliche und moralgesetzliche Bewufstsein bilden den Stoff für den Inhalt des ästhetischen Gefühlsbewufstseins. Aber indem der natürliche und moralische Stoff in seiner gesetzlichen Form in diesen Inhalt eingeht, mufs dieselbe sich mit den Gesetzen des Gefühls derart verbinden, dafs das Gesetz des ästhetischen Bewufstseins als die höhere Form Natur- und Moralgesetz in sich assimiliert, aber denselben nie und nimmer widersprechen darf.

Auf dem Gesetz des ästhetischen Fühlens beruht das ästhetische Urteil, welches der Synthesis von Natur und Freiheit in der Schönheit bewufsten Ausdruck verleiht. Für den kritischen Philosophen entsteht die wesentliche Frage: Giebt es ein objektives Prinzip des ästhetischen Urteilens, welches sich in einem begrifflichen Gesetz, ähnlich wie im Naturgesetz für das Wissen und im Moralgesetz für das Gewissen, allgemein gültig und notwendig ausdrücken läfst? — Kant hat diese Frage in seiner tiefsinnigen Art des Denkens verneint, und indem wir seiner klassischen Analyse und Deduktion des ästhetischen Urteils im allgemeinen folgen, werden wir zeigen, dafs es nur ein subjektives Prinzip des ästhetischen Urteils giebt, dessen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eine ideale Forderung ist, welche sich im Prozefs der individuellen Entwicklung vollzieht. In dieser subjektiven Begründung des ästhetischen Urteils liegt seine Verwandtschaft mit dem religiösen Urteil ausgedrückt und die Möglichkeit angezeigt, Religion und Kunst zu der Idee und dem Gefühl einer ästhetischen Religion zu verbinden.

Für das ästhetische und religiöse Urteil giebt es nur ein regulatives Prinzip; sie sind, wie Kant sich ausdrückt, reflektierende Urteile, d. h. sie haben nicht die Allgemeingültigkeit eines unbedingten Müssens und Sollens, sondern die eines Ideals. Die Zweckidee,

welche beiden als regulatives Prinzip zu Grunde liegt, ist nicht selbst ein Gesetz, sondern soll ein Gesetz werden. Das Gefühl ist in seinen beiden Richtungen der Hoffnung und Liebe die schöpferische Kraft für alle Gestaltung religiöser und ästhetischer Lebensbeziehungen. Das Gefühl ist der Grund und das Gesetz die ideale Aufgabe seiner Wirkungen in Leben und Natur.

In Wissenschaft und Sittlichkeit ist das universelle Natur- und Moralgesetz konstitutiv, d. h. für jeden vernünftigen Menschen eine unweigerliche Notwendigkeit, wenn er vernünftig denken und handeln will. Sie sind der objektive Grund der individuellen Vernünftigkeit des einzelnen Menschen.

In Kunst und Religion ist das Urteil individuell und macht dennoch Anspruch auf universelle Bedeutung in Form fortschreitender Entwicklung. Das Formgefühl der ästhetischen Funktion ist subjektiv und sucht sich zu einer objektiven Wirkung zu erheben. Kunst und Religion sind zwar individuell und haben doch universelle Beziehungen, d. h. das Universum der Hoffnung und Liebe ist ein Gesetz des Gefühls und der exemplarischen Wirkung eines Subjektes auf ein anderes Subjekt.

Man kann niemanden von der Schönheit einer Beziehung wissenschaftlich überzeugen noch ihm dieselbe wie eine moralische Pflicht anbefehlen; man kann ihn nur durch eine ästhetische Kultur zu gewinnen suchen, in seinem Gemüte Neigung und Liebe zu mustergültigen Formen erwecken, in denen die Harmonie des Fühlens als ein objektives Gesetz dargestellt ist. Die objektiven Mittel der künstlerischen Wirkung sind die schönen Gegenstände der Natur, das Leben der schönen Persönlichkeit und das Werk der schönen Kunst. Ohne Rücksicht auf den speciellen Inhalt des ästhetischen Urteils — gleichgültig, ob es sich auf einen Gegenstand der Natur, des Lebens oder der Kunst bezieht, mufs das ästhetische Urteil in seiner allgemeinen Bedeutung

analysiert und deduziert werden, um der Aufgabe der kritischen Ästhetik Genüge zu thun.

3. Analyse und Deduktion des ästhetischen Urteils.

Das ästhetische Urteil hat einen subjektiven Bestimmungsgrund; es ist kein wissenschaftliches Urteil zur Erkenntnis eines Objektes, sondern die Vorstellung des Gegenstandes erregt in ihrer formalen Beschaffenheit und Beziehung zu unserem Gemüt ein subjektives Wohlgefallen. Diese subjektive Gefühlsreaktion ist ein interesseloses Wohlgefallen, interesselos sowohl im Sinne der angenehmen Lustbegier und Nützlichkeit als der moralischen Billigung; denn das ästhetische Interesse besteht in einer formalen Beziehung der Gegenstände zum Gefühl, welche von der wissenschaftlichen und moralischen Beschaffenheit specifisch verschieden ist. Die ästhetische Vorstellung wird nicht begriffen noch gewollt, sondern in einer eigentümlichen Form gefühlt.

Das Geschmacksurteil über das schöne Objekt ist ein freies Wohlgefallen und drückt einen Genufs aus, wo Neigung und Achtung miteinander verbunden sind. Das Schöne wird als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, als eine subjektive Allgemeinheit des Gefühls. Der ästhetisch Urteilende spricht von der Schönheit, „als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge". Er wünscht und hofft Übereinstimmung und Beistimmung. Er hält die Übereinstimmung für möglich und notwendig auf Grund einer allgemeinen Stimmung, welche in jedermanns Gefühl lebt. Die Empfänglichkeit für die Lust an der Harmonie der Vorstellungen ist die Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit des künstlerischen Gemütszustandes. Wie das ästhetische Urteil interesselos, so ist es auch begrifflos. Die ästhetische Lust im freien Spiel der Gemütskräfte fliefst aus der Form der Zweckmäfsigkeit nach ihrer subjektiven

Seite, aus dem Zweckgefühl, aus einer Zweckmäfsigkeit ohne Zweckbegriff, d. h. der schönen Form des Gegenstandes.

Wenn das ästhetische Urteil als begrifflos und interesselos definiert wird, so bedeutet das, dafs seine Vorstellungen ihren Verknüpfungsgrund nicht in einem wissenschaftlichen Begriffe noch in einem moralischen Gesetze, sondern in einem produktiven Gefühl haben, das aus sich heraus die Form der Schönheit erzeugt. Der synthetische Grund des Geschmacksurteils ist die Idee der Schönheit, welche sich aber nicht in einer objektiven Gesetzesformel begrifflich darstellen läfst, wie die Idee der Wahrheit und Sittlichkeit, sondern die immer nur in einer einzelnen Darstellung der Einbildungskraft sinnliche Realität erhält. Das Urbild des Geschmackes als höchstes Muster ist eine Idee, d. h. ein Unendliches und Ewiges, das jeweilig nur durch Entwicklung in einer endlichen und zeitlichen Individualität zur Anschauung gelangt. Darum hat das ästhetische Urteil die Allgemeingültigkeit eines einzelnen Urteils; denn die Entwicklung ist das Gesetz des Individuums und nicht des Universums.

Die Produkte des ästhetischen Geschmackes sind exemplarisch, wenn sie als regulatives Prinzip einer Beurteilung dienen können. Die Notwendigkeit eines ästhetischen Urteils kann nur als eine exemplarische Notwendigkeit gedacht werden. Die allgemeine Regel der Ästhetik ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, und kann immer nur in einem mustergültigen Beispiel erkannt werden. Im künstlerischen Produkt realisiert sich das objektive Geschmacksprinzip, aber immer in einer individuellen Form, welche als Ideal regulativen Wert besitzt.

Indem die exemplarischen Werke der Kunst allgemeine Zustimmung verlangen und auch erhalten, setzt die ästhetische Notwendigkeit in den Gemütern der Menschen eine allge-

meine Empfänglichkeit voraus, einen ästhetischen Gemeinsinn, welcher allgemein bestimmt, was gefällt und was mifsfällt. Der allgemeine Sinn für die Schönheit besteht in dem formalen Gefühl des freien Spiels unserer Vorstellungen, und indem durch die exemplarischen Muster eine ideale Norm des Fühlens ausgedrückt wird, stellt das ästhetische Urteil ein notwendiges Gefallen dar.

4. Die ästhetische Freiheit.

Die moralische Freiheit ist nicht die ganze Freiheit, sie ist — ein vernünftiger Selbstzwang. Sie verlangt, dafs der Mensch in seinen Handlungen sich nicht durch sinnliche, sondern durch moralgesetzliche Gründe bestimmen lassen soll. Die moralische Gestaltung des Lebens ist eine unerläfsliche Notwendigkeit des Menschen als vernünftigen Wesens. Wenn uns auch die Sinnlichkeit in unseren Handlungen nicht direkt bestimmen soll, so darf doch auf jeden Fall die Sinnlichkeit mit ihnen übereinstimmen. Die Übereinstimmung der Sinnlichkeit mit dem moralischen Gesetz wird durch das Gefühl vermittelt, indem das Gefühl der Neigung und Achtung zum ästhetischen Gefühl der Liebe verschmilzt. Die Achtung ist ein gebundenes, die Liebe ein freies Gefühl. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, sie ist die ästhetische Freiheit eines schönen Charakters.

Der schöne Charakter ist das Ziel aller menschlichen Entwicklung und Bildung. In der Idee der Bildung liegt der künstlerische Charakter der höchsten Menschenerziehung angedeutet. Die Harmonisierung des Bewufstseins durch das Gefühl zur ästhetischen Persönlichkeit ist der reifste Gedanke menschlicher Vervollkommnung.

Die ästhetische Erlösung ist die ganze Erlösung, nicht nur eine negative, wie die moralische Freiheit. Sie ist des Selbstzwanges der Vernunft entledigt. Das ästhetische

Gefühlsbewufstsein ist eine freie Gesetzmäfsigkeit, nicht eine an das Moralgesetz gebundene, wo der Mensch ebenso sehr Diener wie Herr des Gesetzes ist. Die moralische Freiheit ist ein universelles Gesetz, welches das Individuum bestimmt; die ästhetische Freiheit ist ein individuelles Gesetz, welches das Individuum zum Universum erweitert. Hier ist das Individuum als Individuum frei, selbstherrlich wie ein Gott. Die ästhetische Freiheit ist eine Gesetzmäfsigkeit ohne die Idee eines Gesetzes; sie ist freie Gesetzlichkeit des Individuums.

Die ästhetische Erlösung beruht auf der Gesetzgebung des Gefühls. Die Autonomie des Gefühls vollzieht sich immer nur individuell, und derjenige Mensch, welcher anderen ein exemplarisches Muster sein kann, ist ein Genie, ein gesetzgebendes Individuum, — ein Mittler und Erlöser seiner Brüder. Der geniale Lebenskünstler ruft zur Nachfolge auf, d. h., wie Kant sagt, „aus denselben Quellen zu schöpfen". Nur ästhetische Persönlichkeiten können persönlich auf Menschen wirken und zu ihrer Höhe emporheben. Zur ästhetischen Erziehung gehört Liebe zu den Menschen und Liebe zum Ideale der Menschheit. Die grofse Liebe zur Menschheit kann nicht bewiesen und befohlen, sie kann nur durch ästhetisch exemplarische Menschen geweckt und gepflegt werden.

Das Genie ist eine glücklich angelegte Natur. „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt." (Kant.) Der geniale Lebenskünstler ist original und exemplarisch, der Schöpfer des Ideals, in welchem die Schönheit sich offenbart. Die ästhetische Auffassung des Lebens ist produktiv in Bezug auf Gegenstand und Gesetz, d. h. das ästhetische Verhalten zur Natur übertrifft die naturwissenschaftliche Erkenntnis, und das ästhetische Verhalten zur Pflicht übertrifft

die moralische Gesetzgebung der Vernunft. Der ästhetische Endzweck ist die Synthesis des natürlichen und moralischen Endzweckes.

Man kann Schiller in der Auffassung der schönen Seele in allen Punkten nicht beistimmen, da bei ihm der schöne Charakter etwas von dem Leben eines schmelzenden und weichen Herzens erhält. Für die ästhetische Seele giebt es ebenso sehr die Idee des Moralgesetzes und das Bewufstsein der Pflicht wie für den blofs moralischen Menschen. Der ästhetische Charakter unterscheidet sich von dem letzteren dadurch, dafs sein Trieb und Gefühl dem moralischen Gesetz nicht mehr widerspricht. Indem Natur- und Moralgesetz in das ästhetische Bewufstsein aufgehen, verschwinden sie nicht darin, sondern es mufs mit Entschiedenheit darauf hingewiesen werden, dafs ohne natürliches Wissen und ohne moralisches Gewissen gar kein ästhetisches Verhalten zur Natur und zur Freiheit stattfinden kann. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung: das bedeutet, dafs dem Gesetz subjektiv nicht widersprochen und die Pflicht freudig und gern erfüllt wird. Das Gesetz steht unter der Liebe. Das Gesetz wird nicht aufgehoben, sondern im ästhetischen Charakter eine harmonische Gefühlsbeziehung zum Gesetze gegründet, welche seine Befolgung subjektiv erleichtert, ja sogar zu einer subjektiven Notwendigkeit machen kann.

Wie in den Werken der Kunst und Natur, so können auch im ästhetischen Charakter anmutige und erhabene Schönheit unterschieden werden. Der anmutige Charakter ist die Seelenschönheit in der Ruhe und Harmonie aller Lebensbeziehungen. Der erhabene Charakter ist die Schönheit in Kampf und Sieg. Die Einheit mit sich selber ist in der Anmut ein sich selbst genügender Zustand, in der Erhabenheit eine Gemütslage, welche im Konflikt der Lebensbeziehungen sich zu behaupten sucht. Alle Schönheit ist

individuell, und in der Menschenwelt findet man je nach natürlicher Anlage und den Lebensverhältnissen bald anmutige, bald erhabene, bald eine Vermischung beider in unendlicher Variationsabstufung; ja bei demselben Individuum können in abwechslungsreichem Spiel beide Arten und Stufen der geistigen Schönheit sich ablösen.

So erweist sich die Kunst als die Brücke zwischen Freiheit und Natur. Im ästhetischen Gefühl bestimmt sich der Mensch als ein einheitliches Ganze und verdichtet sich die universelle Idee der Menschheit zum individuellen Gefühl ästhetischer Persönlichkeit. In der geistigen Schönheit sah Shelley die Hoffnung erfüllt:

Dafs der Welt
Durch dich einst jede Kette fällt,
Dass du, o hehre Lieblichkeit,
Uns spendest, was kein Gott verleiht.

Achtes Kapitel.

Ästhetische Religion.

1. Natur und Kunst.

Die höchste Synthesis ist noch nicht vollzogen. Naturgesetzliches Wissen und moralgesetzliches Gewissen fanden nach zwei Seiten eine innere Verschmelzung, in der Religion durch die Idee einer sittlichen Naturordnung und in der Kunst durch die Idee der Schönheit. Kulturgeschichtlich ist Religion und Kunst aufs engste miteinander verknüpft. Es giebt keinen Stamm des Menschengeschlechtes, welcher nicht irgend eine niedrigste Form der Kunst und Religion besäfse, und die idealistischen Philosophen haben von jeher von einer Analogie zwischen dem ästhetischen und religiösen Bewufstsein gesprochen, ohne in der Form des kritischen

Begriffes den systematischen Zusammenhang zu erklären. Schleiermacher, der in der Religionsgeschichte epochemachend wirkte, nennt Kunst und Religion zwei befreundete Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnen, ihnen doch noch unbekannt sei. „Wie die ungleichartigen Pole zweier Magnete werden sie voneinander angezogen, heftig bewegt, vermögen aber nicht bis zum gänzlichen Zusammenstofsen und Einswerden ihren Schwerpunkt zu überwinden.“ Die Ineinssetzung von Kunst und Religion, das Zusammenfliefsen ihrer Schwerpunkte zu dem einen System von Bewufstseinskräften in der Idee der ästhetischen Religion ist die höchste synthetische Leistung der philosophischen Erkenntnistheorie.

Von beiden Seiten ist die Vereinigung vorbereitet, indem sich eine durchgehende Analogie in der Analyse des ästhetischen und religiösen Urteils offenbarte. Beide sind teleologische Urteile, indem sich der Zweck, als Einheit in der Mannigfaltigkeit, objektiv als Vollkommenheit, subjektiv als Schönheit darstellte. Beide sind individuelle Urteile, denen Allgemeingültigkeit sich nur in der Form einer Entwicklung Bahn brechen kann und mufs. Darin unterscheiden sie sich in gleicher Weise von dem naturwissenschaftlichen und moralischen Urteil, deren universelle Bedeutung im Prinzip des Natur- und Moralgesetzes begründet liegt.

Während aber das religiöse Urteil das Individuum in dem universellen Prozefs einer sittlichen Naturordnung wertet, setzt das ästhetische Urteil das Individuum in die Rangordnung des Universums und erweitert das Individuum zur Gattung und Natur. Nur der sittliche Mensch kann sich zu der Idee einer sittlichen Naturordnung erheben und eine moralische Religion in seinem Bewufstsein gründen. Die sittliche Erfassung der Natur ist aber ein Spiegel und Werk unseres sittlichen Bewufstseins und die notwendige Voraussetzung zur ästhetischen

Anschauung der Natur. Das Gefühl des Erhabenen an Gegenständen der Natur liegt in den Ideen unserer sittlichen Gröſse empfangen, und die Lust am Erhabenen ist die bewundernde Achtung unserer eigenen sittlichen Bestimmung. Das Unendliche als ein Ganzes zu denken, wie es die ästhetische Betrachtung der Natur thut, geht über den naturwissenschaftlichen Begriff der Natur hinaus und weist auf ein „übersinnliches“ Substrat in der Natur hin, das die erhabene Gemütsstimmung in uns erweckt und unserem eigenen Innersten verwandt ist. „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung“ (Kant). Nur durch die aktive Selbsterhebung des Menschen über die innere Natur seines Wesens und über die äuſsere Natur seiner Umgebung konnte er lernen, die Natur als einen Gegenstand des Erhabenen aufzufassen. Der Mensch muſste die Natur in seiner Wissenschaft, in seiner moralischen und technischen Praxis überwinden, damit die Natur zur Kunst wurde. Erst durch das Werk der Kunst wird die Natur ein Objekt ästhetischer Anschauung. Auch das ästhetische Verhalten zur Natur ist eine Spiegelung menschlichen Wesens in der Natur. Die Kunst ist eine zweite oder höhere Natur. Deshalb muſs die Naturschönheit nicht nur einen subjektiven, sondern auch einen objektiven Grund in der Natur selbst haben. Diesen objektiven Grund hat die moralisch-teleologische Naturauffassung in der Bestimmung des Naturdinges als natürlichen Selbstzweckes gegeben. Die Schönheit der Natur ist nicht nur ein Schein oder eine subjektive Illusion, sondern der Ausdruck einer ästhetischen Zweckmäſsigkeit in der Natur selber. Kant hat einmal diese Beziehung angedeutet: „Die ästhetische Urteilskraft giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowohl wegen dieser inneren Möglich-

keit im Subjekte, als wegen der äufseren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas im Subjekte selbst und aufser ihm, was nicht der Natur, auch nicht der Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche, uns unbekannte Art zur Einheit verbunden wird.“ —

Die Idee der Entwicklung bringt Natur und Kunst in inneren Zusammenhang. Die Natur ist die Mutter der menschlichen Kultur. Im ästhetischen Schaffen offenbart sich das Gesetz der natürlichen Schaffenskraft, und wenn die Kunst der Spiegel ist, in dem wir die Natur künstlerisch verstehen, so erfassen wir damit das Wesen der Natur als dasjenige der Kunst und das Wesen der Kunst als das der Natur. Denn die Kunst ist eine bewufste Wiederholung der Natur. Wenn der Mensch und seine Kunst eine gerade Verlängerung der schöpferischen Naturkraft ist, so offenbart sich in ihm und in seinem Werke das immanente Schöpfungsgesetz der Natur.

„Bis in der Wunder Tiefe dringt kein Mensch“ —
Wie aber, wenn die Tief' in ihn gedrungen!
Wenn er das All, die Offenbarung ist?

(Leopold Schefer.)

Naturgesetz und Moralgesetz sind in der Natur nicht anders einheitlich verbunden als im menschlichen Subjekte. Dafs Kant diese Einheit als unbekannt hinstellt, entspringt der Mangelhaftigkeit seiner Entwicklungsidee, welche Welt- und Selbstbewufstsein in inneren genetischen Zusammenhang bringt. „Die Kunst erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als blofsen Mechanismus, zu dem Begriffe von ebenderselben als Kunst,

welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.“ Diesen tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit der Natur als einer Kunst wird die allgemeine Lehre von der Entwicklung des Bewufstseins und der Welt in vollstem Mafse gerecht.

Die Widerspiegelung des Menschen in der Natur ist ein notwendiger Prozefs. Die teleologische Deutung der Natur in ihrer individuellen Spontaneität, die Idee der sittlichen Naturordnung und weiterhin die ästhetische Anschauung von Welt und Leben ist eine Auffassung, welche das wirkliche Wesen der Dinge zu einer einheitlichen Weltkonzeption zusammenfafst. Indem die mechanische und sittliche Naturordnung zu einer ästhetischen erweitert wird, ist damit die Synthesis von Religion und Kunst zu einer ästhetischen Religion vollzogen, in welcher Universum und Individuum, Gottheit und Schönheit, Natur und Kunst zu der Einheit von Bewufstsein und Welt verbunden sind.

Kant hat selbst einmal der Verwandtschaft des ästhetischen mit dem religiösen Gefühl in einer Anmerkung Ausdruck verliehen: „Die Bewunderung der Schönheiten sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, die ein nachdenkendes Gemüt, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich.“ Freilich hat er trotz aller Anläufe und in seinen Werken zerstreuter Keime zu der konsequenten Idee einer ästhetischen Religion nicht fortschreiten können.

Die Kunst ist ein Symbol des Universums in einem sinnlichen Bild, eine Erscheinung des Unendlichen im Endlichen. Die ästhetische Naturauffassung schaut die Welt als ein universelles Kunstwerk an, als einen Kosmos im ursprünglich griechischen Sinne des Wortes. Die Unendlichkeit und Ewigkeit ist Gefühl und Idee, und

aufser dem Gefühl und der Idee giebt es keine Unendlichkeit und Ewigkeit. Wie der Mensch und sein Werk von der Schönheit nicht getrennt werden kann, so ist die Gottheit die der Natur immanente künstlerische Kraft. Die Schönheit ist die lauterste Offenbarung der Gottheit, welche wir in unserem Wissen und Gewissen nie ganz erkannt hätten. Schönheit und Gottheit, als die vollkommene Übereinstimmung aller Teile zum Ganzen, ist dasselbe Wesen im Subjekt und Objekt, im Menschen und in der Natur. Ichharmonie und Weltharmonie bedingen sich gegenseitig. Das ästhetisch-religiöse Gefühl ist der höchste Standpunkt des Menschen als vernünftigen und endlichen Wesens, wo Individuum und Universum im schönen Gleichgewicht der Beziehungen stehen. Alle übernatürliche und übermenschliche Gottheit ist aufgehoben in der schöpferischen Kraft schöner Menschlichkeit. Die ästhetische Religion ist, richtig verstanden, ästhetischer Atheismus.

In ihr ist Liebe und Hoffnung miteinander verschwistert: die Liebe als der schöpferische Urgrund aller Schönheitsgestaltung und die Hoffnung als das unbesiegbare Vertrauen auf die Macht und Entwicklung des Guten. Nicht die weichherzig mitleidende Liebe der kleinen Geister, nicht die nach angenehmer Lust begehrende Liebe des niedrig gesinnten Menschen, — die Liebe der grofsen, mutigen Seele, welche die Mutter und Erzeugerin des Ideals ist, vereinigt sich mit der religiösen Hoffnung zum Schauen der Wirklichkeit ihrer schönen Kinder. Die ästhetische Religion überwindet den Glauben durch Schauen; denn in ihr ist Natur und Kunst in eins zusammengeflossen. In Andacht und kindlicher Hingebung erschliefst der Dichter das tiefste Geheimnis seiner Seele, in welchem er die Natur als die grofse Mutter der Menschen erkennt; da geht uns ein Verständnis für das Bewufstsein des Nazareners auf, der sich mit dem Vater eins fühlte, und vermögen wir dem

Gedankenfluge des Apostels zu folgen, dem sich Gott als die Liebe offenbarte.

2. Geschichte der ästhetischen Religion.

Für den systematisch denkenden Philosophen ist es interessant und lehrreich zugleich, bei der Verfolgung des historischen Weges, den der Menschengeist in seiner Entwicklung genommen hat, auf ähnliche und verwandte Gedanken zu stofsen, welche er für wertvoll und wahr hält, um so mehr, weil unsere eigenen Gedanken und Gefühle zum gröfsten Teil eine Wiederholung dessen sind, was unsere Vorfahren einst gedacht und gefühlt haben. Die Idee der ästhetischen Religion ist so alt wie die idealistische Philosophie, und Platon, der Begründer der philosophischen Ideenlehre, hat zum erstenmal in der glänzenden Konzeption eines philosophischen Künstlers die Schönheit zu einem Prinzip der Weltauffassung gemacht. Gewifs haben alle Stufen der Religion einen bestimmten Grad ästhetischen Charakters, sowohl in Bezug auf den religiösen Kultus, wie auch in Bezug auf die metaphysischen Erkenntniswerte derselben. Aber im Fortschritte der Religionsgeschichte findet man, dafs der ästhetische Charakter sich immer mehr verinnerlicht und vergeistigt, bis er in Platon zum klaren philosophischen Bewufstsein gelangt.

Meist fafst man Platons Weltanschauung als eine ethische auf, weil er die Idee des Guten zum Quell des Wissens und der Wahrheit macht. Aber indem Platon die Idee des Guten schildert, bedient er sich ästhetischer Ausdrucksmittel. Das Gute ist ihm ein Schöneres als das Wissen: „Von einer unaussprechlichen Schönheit sprichst du, wenn es Wissen und Wahrheit mitteilt, selbst aber über diesen an Schönheit steht.“ — Alles Wissen ist eine Erinnerung an das Reich der ewigen Wahrheit, welches

jede Seele einst geschaut hat. Die Schönheit ist das sichtbarste und liebenswürdigste Abbild des wahrhaft Seienden. Die Liebe aber und das Entzücken beim Anblick einer gottähnlichen schönen Gestalt ist eine Erinnerung an das Ewige. Aus diesem Umgang mit dem Schönen schwindet der Schmerz und fliefst eine Bildung zur Wahrheit und Gottähnlichkeit. Wer aber imstande ist, sagt Sokrates im Phädrus, zu sehen, was in eins und vieles gewachsen ist, „dem gehe ich nach wie der Spur eines Gottes". Und tief ergreifend klingt sein Gebet: „O lieber Pan und ihr anderen Götter, verleihet mir, schön zu werden im Innern, und dafs das, was ich Äufseres habe, dem Innern befreundet sei." Im „Gastmahl" wird die Liebe zur Schönheit als die Sehnsucht nach dem ewig Wahren und Guten gefeiert. Dem Menschen ist das Leben erst ein wahres Leben, wenn er das Schöne selbst schaut. Wer das Schöne erkannt hat, erblickt nicht Schattenbilder der Tugend und des Wahren, sondern ist gottgefällig und unsterblich. Die Urschönheit, die göttliche Schönheit (*τὸ θεῖον καλόν*) liegt allem menschlichen und natürlichen Schönen zu Grunde. Der Hinblick auf die göttliche Schönheit ist der Enthusiasmus, die Liebe zum Ewigen. In ihr schafft der Künstler und besteht die Neigung zum menschlich Schönen. Durch sie hat alles Vergängliche und Menschliche Anteil an Unsterblichkeit und Gottheit. Kein Philosoph hat so tief über das Verhältnis der Liebe zur Schönheit nachgedacht als Platon, und alle folgenden Weltweisen haben an seiner Flamme direkt oder indirekt den eigenen Enthusiasmus entzündet.

Schiller hat in einem Briefe an Goethe im ursprünglichen Christentum die Liebe der schönen Seele entdeckt und darum das Christentum eine ästhetische Religion genannt, ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu entwickeln. Die Jesu-Persönlichkeit ist ein ästhetisches Erzeugnis menschlicher Geistesgeschichte. Die innere Einheit und

Abgeschlossenheit seines Lebens zu einem schönen Seelencharakter ist die erhebende und befreiende Wirkung, die auf jeden unweigerlich einfliefst, der sich dem vertraulichen Zauber seiner edlen Persönlichkeit hingiebt. Wie ein vollendetes Kunstwerk wirkt ein vollendeter Charakter menschlich auf menschliche Gemüter. Darin besteht seine erlösende und erzieherische Kraft, dafs durch ihn Zutrauen, Liebe und Hoffnung in der mühseligen und beladenen Brust erweckt wird. Drei Grundgedanken erteilen dem Christentum diesen ästhetisch-religiösen Charakter, nämlich: dafs das Himmelreich inwendig in dem Menschen ist, dafs Sohn und Vater eins und Gott die Liebe ist. *Die Menschwerdung Gottes in der Liebe des Menschen ist die Versöhnung des Menschen mit sich selber.* Möge das Christentum in seiner ästhetisch befreienden und erziehenden Wirkung neu auferstehen und mit der Heiterkeit des schönen Griechentums verschwistert seine kulturgeschichtliche Mission erfüllen. Die Platonische Auffassung der Gottheit als Schönheit und die christliche Idee, dafs Gott die Liebe sei, findet ihre Versöhnung in dem entzückenden Gedanken, dafs *Liebe die innere Schönheit der Seele bedeutet.**)

---

*) Dogmatisch gesinnte Theologen, welche in ihrer intellektuellen Verirrung gezwungen sind, das Christentum als eine unbedingte Ausnahme von allen übrigen menschlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen, sowie ohne jeden natürlichen Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Leistungen der Menschheit zu betrachten, werden diese Zusammenstellung des Platonischen und christlichen Liebesbegriffes, von ἔρως und ἀγάπη, nicht nur für ketzerisch, sondern auch vielmehr für unwissenschaftlich halten. Ohne Zweifel ist das Hauptwort ἀγάπη eine der christlichen Litteratur eigentümliche Neubildung; aber das Stammwort ἀγαπᾶν und dessen Ableitungen sind in der griechischen Profansprache durchaus in der moralischen Bedeutung *hochachtender Liebe* vorhanden. Abgesehen davon,

In Spinozas zugleich kritischem und intuitiven Denken hat sich, von den erhabenen Ideen des Christentums beeinflufst, die Synthesis der geistigen Schönheit mit der natürlichen Sinnlichkeit in einer Einheit von Gott, Natur Mensch vollzogen und den Grund gelegt zu der Form der ästhetischen Religion, wie sie von Goethe und Schleiermacher gefühlt und gelehrt worden ist. Die geistige Liebe zu Gott ist der beharrlichste unter allen Affekten; sie wird um so gröfser, je mehr Menschen wir uns durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen. Indem der Mensch sich und die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, hat er Gott und die Natur in Gott erkannt. Eine andere Ewigkeit giebt es nicht als diejenige, welche der Mensch in seinen eigenen Affekten erlebt. Die Liebe Gottes ist das Gefühl des Unendlichen.

Das universelle Einheitsgefühl Spinozas hat in Goethe dichterische Gestaltung gefunden. Der künstlerische Mensch

---

dafs ἀγάπη eine von den vielen anderen Wortbildungen der griechischen Evangeliensprache ist, und ἀγαπᾶν gleichbedeutend mit φιλεῖν gebraucht wird, das auch bei den Griechen im Sinne wohlwollender und helfender Liebe verstanden wurde, mufs man demungeachtet zugeben, dafs die christliche Lehre, speciell das Leben und das Werk der Person Christi, diesen Begriff moralisch gesteigert und höher entwickelt hat. Aber entschieden mufs man das engherzige Dogma zurückweisen, dafs mit dem Christentum etwas absolut Neues in den geistigen Lebenskreis der Menschen getreten sein soll. Andererseits bezeichnet das Wort ἔρως ursprünglich nur die sinnliche Liebe, aber es ist eben die geniale That Platons gewesen, diesen Begriff zur Höhe geistig-moralischer Vollkommenheit gehoben und die Liebe zur Schönheit als die Erweckerin alles höheren Strebens gefeiert zu haben. Damit ist keineswegs ein historischer Zusammenhang zwischen Platon und Jesus behauptet, sondern nur der ideelle Wert festgestellt, welcher dem Griechentum in seinen höchsten geistigen Blüten von theologischer Seite nur zu oft abgestritten wird.

macht das Vergängliche unvergänglich; denn dort ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen. Das Schöne, sagt Goethe, ist eine Manifestation geheimer Naturkräfte, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben. Es giebt nur zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige, das in uns und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönen Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst. Der Anthropologe führt sein Menschenkind bis in die Vorhöfe der Religion, wo es vom Dichter in Empfang genommen wird.

In seinen Gedichten über Gott und Welt hat Goethe die ästhetische Auffassung der Religion in der poetischen Gestaltung Spinozistischer Ideen mit der lautersten Stimmung vorgetragen. Zu der ganzen Höhe derselben gelangt er in dem bedeutsamen Aufsatz über Winkelmann, der in der Schönheit die vollkommene Einheit und Übereinstimmung aller Teile zum Ganzen und in Gott die Quelle des höchsten Schönen erblickte. „Dieser Begriff der Schönheit," sagt Winkelmann, „ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich sucht ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Kreatur." Im Anschlufs an Winkelmann entwirft Goethe die grofsartige Idee einer ästhetischen Kulturentwicklung, was zum Höchsten und Fruchtbarsten gehört, was wohl je über menschliche Bestimmung gedacht worden ist. Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch. Zwar bringt sie ihn nur selten hervor. Der schöne Mensch ist von Natur nur einen Augenblick schön. „Dagegen tritt nun die Kunst ein; denn indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen

hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerkes erhebt, das neben seinen übrigen Thaten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt.“ —

In seinen Reden über die Religion hat Schleiermacher die Gedanken Spinozas von neuem aufgenommen und vertieft. Die religiösen Erregungen des Gemütes entstehen, wenn der Mensch sich dem Weltall hingiebt. Die Religion nennt er die zarteste Blume der menschlichen Phantasie; in ihr wird eine heilige Seele vom Universum berührt, denn sie ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, mufs der Mensch erst die Menschheit gefunden haben und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe. Zur Menschheit lafst uns also hintreten, da finden wir Stoff für die Religion! Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine. Die Unsterblichkeit liegt nicht aufser der Zeit und hinter der Zeit, sondern wir haben sie unmittelbar wie eine Aufgabe, die wir immerfort lösen.

3. Schlufs: Die Philosophie als ideales Selbstbewufstsein der Menschheit.

Die erkenntnistheoretische Untersuchung hat das Bewufstsein in seine verschiedenen Funktionen geschieden, um das Prinzip zu finden, das dieselben zur Einheit aller Beziehungen verknüpft. Die logische Trennung soll keine psychologische Trennung sein, und dennoch wäre eine logische Zergliederung des zusammengesetzten Bewufstseins in seine elementaren Gesetze nicht möglich, wenn in der erfahrungsmäfsigen Wirklichkeit des Lebens nicht

auch eine *psychologische* Trennung thatsächlich vorhanden wäre.

Die geschichtliche und sociale Entwicklung des Bewufstseins hat eine Differenzierung und Gegensätzlichkeit der einzelnen psychologischen Funktionen bewirkt, welche allein die Vervollkommnung des Geisteslebens möglich macht. Indem die Erkenntnistheorie das Bewufstsein zerlegt und zusammensetzt, wiederholt sie den Entwicklungsprozefs, welchen die Menschheit in der Unendlichkeit ihrer Vergangenheit zurückgelegt hat, im Rahmen eines philosophischen Systems. Die Philosophie ist aber nicht blofs eine einfache Wiederholung des phylogenetischen Prozesses, sondern eine *kritisch-logische* Rekapitulation desselben, indem die *Einheit der Begründung aller Beziehungen in einem idealen Zweck* zum Problem der Erkenntnis gemacht wird. Die Philosophie ist darum nicht das empirische, sondern das *ideale Selbstbewufstsein der Menschheit*.

Wenn man das System der Philosophie als eine formale Rekapitulation der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit auffafst, wird der empirische Entwicklungstheoretiker einem solchen System nur *relative Bedeutung* zugestehen wollen und meinen, dafs die philosophische Rekonstruktion immer nur vom Standpunkt der jeweiligen intellektuellen Höhe vorgenommen werden könne. Selbstverständlich ist das System der Philosophie seinem *Inhalte* nach immer nur relativ, durch die Beobachtung und Erfahrung des jeweiligen Standpunktes der Zeitepoche bestimmt; aber der logischen Form nach ist es immer absolut, und die ideellen Prinzipien, auf welchen es sich aufbaut, sind unveränderlich und universell. Darin besteht aber die Kraft und Gröfse eines Philosophen, nicht nur die Form des Systems klar und scharf zu beherrschen, sondern durch eine weitausschauende Synthesis auch den Inhalt möglichst

universell zu gestalten. Nur aus dem höchsten Gesichtspunkt einer Kulturepoche kann deshalb die Vergangenheit und Gegenwart gedeutet werden.

Das philosophische System ist der Ausdruck der Totalität des menschlichen Wesens, dem ein einzelner Mensch nie voll und ganz gerecht werden kann. Der Mensch ist unsichtbar. Erst die ganze Menschheit in ihrer fortschreitenden Entwicklung macht den Menschen aus; nicht als wenn der Zweck der Menschheit an einem zeitlichen Ende der Geschichte läge: für jedes Individuum und jede Generation liegt das Ziel in ihnen selbst. Nur in den exemplarischen Individuen der Gattung kann das Urbild der Menschheit, dem die Philosophie einen idealen Ausdruck verleiht, sich verwirklichen und künstlerisch offenbaren.

Als das ideale Selbstbewufstsein der Menschheit ist die Philosophie das Bewufstsein fortschreitender Entwicklung und Vervollkommnung. Die Synthesis, welche im philosophischen System sich vollzieht, ist das ideale Vorbild für die Synthesis des ästhetisch-moralischen Lebens. Im philosophischen Bewufstsein rettet sich der Mensch aus den Widersprüchen und Konflikten zur Einheit seines Menschentums und zur Selbstbesinnung auf seine ideale Bestimmung. Die Einheit des Denkens und Fühlens, wie sie in der wechselseitigen Bedingung der Logik und Ästhetik, von Selbstbewufstsein und Selbstgefühl, im System der Philosophie sich als notwendig erweist, zu einer Einheit von Natur- und Kunstauffassung zu verdichten, ist und bleibt das ideale Entwicklungsgesetz der freien Menschheit.

Darum ist das System der Philosophie als ein wahres Kunstwerk aufzufassen. Es entspringt demselben ästhetischen Trieb wie alle anderen Kunstwerke des schaffenden Menschengeistes. Der Philosoph ist ein Priester und

Künstler zugleich, ein Erzieher in der ästhetischen Religion. An jeden Menschen als Träger des idealen Selbstbewufstseins ergeht der heilige Beruf, ein philosophischer Künstler seines Lebens zu sein. Nicht künstlich, sondern künstlerisch ist die Synthesis der Ideen und Triebe zu vollziehen; die Philosophie ist die sinnreiche Wortoffenbarung des Kosmos, das universellste aller menschlichen Kunstwerke.

Zweites Buch.

Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins.

Erstes Kapitel.

Idee einer moralischen Entwicklungsgeschichte.

Die Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins ist nicht gleichbedeutend mit einer Geschichte der Ethik im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wenn letztere auch einen notwendigen Teil der ersteren ausmacht; denn die Wissenschaft von den sittlichen Vorstellungen und Gesetzen bedeutet selbst eine bestimmte Stufe in der Genesis des moralischen Bewufstseins. Noch weniger hat sie gemein mit einer Geschichte der Sitten, welche die Gebräuche, Gewohnheiten und Einrichtungen der Völker in den verschiedenen Zeiten schildert. Dies mag Aufgabe der Ethnologie und beschreibenden Kulturgeschichte sein, und es mufs ein für allemal der grofse Unterschied festgestellt werden, welcher in prinzipieller Weise zwischen Sitte und Sittlichkeit stattfindet. Sitte ist gewohnheitsmäfsiger Brauch, Sittlichkeit das Bewufstsein des idealen Moralgesetzes. Dieser Unterschied mufs umsomehr hervorgehoben werden, weil aus der Vernachlässigung desselben aller Streit zwischen den Anhängern relativer und absoluter Moral entspringt.

Das Moralgesetz ist ein absolutes, unwandelbares Gesetz, das in seiner Zeitlosigkeit sich nicht entwickelt haben kann. Deshalb kann man nicht von einer Entwicklungsgeschichte

des Moralgesetzes reden, sondern nur von einer Genesis des moralischen Bewufstseins. Es ist zu untersuchen, wie der Mensch im Laufe seines Fortschrittes zur Erkenntnis des Moralgesetzes gelangte, wie er sich subjektiv den Begriff der Sittlichkeit allmählich erworben hat. Denn nur der Mensch hat sich entwickelt und nicht das Gesetz seines Daseins. Die Urgeschichte des Geistes hat die Entstehung des logischen Bewufstseins aufzudecken, denn die Logik macht Physik, Ethik und Ästhetik erst möglich. Sie hat zu zeigen, wie der Mensch sich die Begriffe der Ursache und des Zweckes erworben hat, welche die Grundlage für ein Verständnis der Natur und für ethische Beziehungen unter den Menschen darboten. Nachdem diese Begriffe eine Eigentümlichkeit des menschlichen Bewufstseins geworden, entstand die Vorstellung der Schuld und der Pflicht und mit ihnen alle jenen ethischen Beziehungen, welche sich in den Begriffen der Verantwortlichkeit, Sühne u. s. w. ausdrücken. Der Urgeschichte folgt die eigentliche Geschichte des moralischen Bewufstseins im engeren Sinne, welche wir aus dem litterarisch fixierten historischen Gedächtnis der Menschen ersehen können. Man mag sie treffend eine Geschichte der Erkenntnis des Guten und Bösen nennen, oder, sofern sie eine Entwicklung zur vollständigen Erfassung des Moralgesetzes bedeutet, eine Geschichte der sittlichen Humanität.

Der Urgeschichte geht zeitlich eine Vorgeschichte des moralischen Bewufstseins voraus. Während erstere die moralische Menschwerdung zum Gegenstand hat, wie das vermeintlich unmoralische Tier zum moralischen Menschen wurde, hat letztere die Möglichkeit eines solchen Fortschreitens nachzuweisen, indem sie die genetischen Analogien der Sittlichkeit in den natürlichen Lebensverhältnissen der Tiere untersucht. Ihre Aufgabe ist es, das Moralgesetz als ein allgemeines Gesetz der Biologie nachzuweisen und den genetischen Zusammenhang zwischen

den Begriffen des Naturgesetzes und Moralgesetzes zu erklären.

Unsere Methode ist die kritisch-genetische, die im ersten Buche ausführlich begründet wurde. Was dort nur formal in methodischer Absicht gezeigt wurde, ist hier im speciellen und positiv auszuführen. Vieles, was dort nur angedeutet werden konnte, mufs hier ausführlich nachgewiesen werden. Die kritisch-genetische Methode setzt die logischen Gesetze des Denkens absolut voraus und statuiert im moralischen Gesetz ein Ideal, zu dem hin die Menschheitsentwicklung in ihrem Fortschreiten zu untersuchen ist. Ich wiederhole: es mufs der Begriff der Sittlichkeit vorher festgestellt werden, bevor an eine Entwicklungsgeschichte derselben herangegangen werden kann. In Wirklichkeit wird diese Regel auch meist befolgt; aber man läfst sich in der genetischen Betrachtung mehr von unbestimmten und dunkeln Vorstellungen leiten, so dafs die Untersuchung eher das Bild eines Tappens im Finstern als das einer zielbewufsten, methodisch fortschreitenden Beobachtung bietet. Die kritische Begründung jedoch prinzipiell anzuerkennen, dazu kann man sich nur schwer entschliefsen. Es hat das seinen Grund in der logischen Verrohung unseres Zeitalters, weil das naturwissenschaftliche und materialistische Wissen der Gegenwart den Menschen nur auf den stofflichen Inhalt, nie auf die Funktionen des Denkens hinzuweisen pflegt. Uns ist die kritische Selbstbesinnung verloren gegangen, die Fähigkeit abstrakten Begreifens und das Verständnis für den Wert logischer Formen. Möge jeder, der Anspruch auf den Titel eines Denkers macht, die Schule der kritischen Philosophie durchmachen; es wird in seinem Geiste eine totale Umwälzung stattfinden, welche keine andere Philosophie bewirken kann.

Diese kritische Stellung mufs auch den beiden gröfsten nachkantischen Denkern, Darwin und Marx, gegenüber

festgehalten werden, welche für die Genesis des moralischen Bewufstseins fundamentale Gedanken ausgesprochen haben. An die Darwinsche Entwicklungslehre und an die Marxsche Theorie des ökonomischen Materialismus werden wir anknüpfend die moralische Geschichte der Menschheit aufzudecken uns bemühen. Was Darwins Lehre für die tierische, das bedeutet Marx' Theorie für die menschliche Gesellschaft; sie sind zwei Stufen desselben Gedankenfortschrittes. Ihre Einseitigkeiten werden wir vom Standpunkt der kritischen Erkenntnistheorie zu überwinden suchen, denn ihre Methode ist hauptsächlich empirisch- und induktiv-genetisch, wenn auch teleologische Gedankengänge in beiden Theorien unbestreitbar vorhanden sind. Gerade in der Theorie des historischen Materialismus finden wir die schlimme, vorhin gerügte Verwechslung von Sitte und Sittlichkeit im üppigsten Unkraut aufblühen, und wenn man auch viele der speciellen Anwendungen dieser Theorie durchaus als dogmatische Verirrungen ablehnen mufs, so ist das Grundprinzip derselben unbedingt als fundamental für die psychophysische Entwicklung des logischen und moralischen Bewufstseins anzuerkennen. Man darf die Bedeutung der Theorie kurz in einen wichtigen Satz zusammenfassen, dafs ohne Technik keine Logik und ohne Ökonomik keine Ethik möglich ist.

Zweites Kapitel.

Die Sittlichkeit als biologisches Problem.

1. Herders Ideen und die Entwicklungslehre.

Bevor die Bedeutung der Darwinschen Theorie für die Moralwissenschaft untersucht wird, wollen wir an einen Denker erinnern, der in seinen philosophischen Konzeptionen

seiner Zeit weit vorausgeeilt ist, und dessen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht nur historischen, sondern auch aktuellen Wert besitzen. Selbst eine kurze Analyse des Herderschen Gedankenkreises zu geben, fällt aufserhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Bei Herder finden wir den ersten systematischen Versuch, Erfahrung und Physiologie mit philosophischem Ideenfluge zu verbinden, und ich gestehe gern, durch die Lektüre des Werkes nicht wenig angeregt worden zu sein. Doch überwuchert darin die Gedankenspekulation noch bedeutend die klare, exakte Erkenntnis; aber Herder hat mit einer genialen Umfassungsgabe seines Geistes die vereinzelten empirischen Erkenntnisse seiner Zeit in vorbildlicher Weise synthetisch zu vereinigen gesucht. Auch da, wo er irrt, ist sein Problem interessant und fruchtbar.

Wenn auch Herder die Tiere des Menschen ältere Brüder nennt, so hat er das Dogma von der Konstanz der Arten doch nicht überwunden. Kein Geschöpf, meint er, das wir kennen, ist aus seiner ursprünglichen Organisation gegangen und hat sich ihr zuwider eine andere bereitet, da es ja nur mit den Kräften wirkte, die in seiner Organisation lagen, und die Natur Wege genug wufste, ein jedes der Lebendigen auf dem Standpunkt festzuhalten, den sie ihm anwies. Alles ist in Streit gegeneinander, weil alles selbst bedrängt ist, es mufs sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen. Die ganze Schöpfung ist in einem Kampfe. Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die einzige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt, und nur in diesem Verhältnis entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin (Natur) das Mittel zur Erhaltung des Ganzen. — Das sind Gedanken, welche mit den Darwinschen Prinzipien einige Ähnlichkeit besitzen; aber der Kampf ums Dasein dient hier nur zur Erhaltung und nicht zum Fortschritt der Lebewesen. Und wenn auch Herder den

vergleichenden Standpunkt konsequent durchzuführen sucht, so ist ihm der natürlich-genetische Zusammenhang umsomehr verschlossen. Nur ideell nennt er die Tiere der Menschen ältere Brüder, aber einen organischen Blutszusammenhang zeitlicher Abstammung anzuerkennen, das hält er für einen häfslichen Traum, für ein unseliges und abscheuliches Bild. Denselben Grund wie gegen die Artveränderung führt er auch gegen die tierische Abstammung des Menschen an, obgleich er ausdrücklich bemerkt, dafs der Orang-Utang im Innern und Äufsern dem Menschen ähnlich sei: „Und das Menschentier sollte, wenn es äonenlang in diesem niedrigen Zustande gewesen, ja im Mutterleibe schon durch den vierfüfsigen Gang zu demselben nach ganz anderen Verhältnissen wäre gebildet worden, ihn freiwillig verlassen und sich aufrecht erhoben haben? Aus Kraft des Tieres, die ihn ewig herabzog, sollte er sich zum Menschen gemacht und menschliche Sprache erfunden haben, ehe er ein Mensch war? Wäre der Mensch ein vierfüfsiges Tier, wäre er es jahrtausendelang gewesen, er wäre es sicher noch, und nur ein Wunder der neuen Schöpfung hätte ihn zu dem, was er jetzt ist, und wie wir ihn, aller Geschichte und Erfahrung nach, kennen, umgebildet.“ Und dennoch äufsert derselbe Autor andererseits, dafs keine Tugend, kein Trieb im menschlichen Herzen sei, von dem sich nicht hier und da eine Analogie in der Tierwelt fände. Deshalb mufs die Geschichte der menschlichen Kultur zu einem grofsen Teil zoologisch und geographisch sein, weshalb Herder die geistige Beschaffenheit des Menschen als abhängig von der natürlichen Umgebung darzustellen sucht.

Aber woher kommt der Mensch? Herder begnügt sich damit: er ist da. Man sieht, dafs Herder wohl eine Hypothese von der Veränderung der Arten und der tierischen Abstammung des Menschen kannte, dafs ihm aber die empirischen Erkenntnisgründe fehlten, dieselbe zu

beweisen und anzuerkennen. Nun, seit Lamarck und Darwin widerstreitet es weder unserem Gefühl, die natürliche Abstammung des Menschen anzuerkennen, noch unserem Begriff, die Gründe dieser Entwicklung einzusehen und das Wunder der neuen Schöpfung in natürlicher Weise zu erklären. Die Darwinsche Theorie ist eine geistig befreiende That gewesen, da sie den Menschen in seinem natürlichen Universum orientiert hat. Ein Vergleich unserer heutigen Erkenntnis mit dem Zweifel und der Ungewifsheit Herders mufs den Wert der Entwicklungslehre in das hellste Licht stellen. Jede Wahrheit ist gut, indem sie Vorurteile und Aberglauben zerstört, den Horizont der Menschenvernunft erweitert und neue Reize zur Vervollkommnung darbietet. Speciell hat Darwins Lehre für die Moralwissenschaft eine doppelte Bedeutung, einmal theoretisch, um uns eine Vorstellung von der Genesis der Moralität zu ermöglichen, andererseits praktisch, indem aus ihr neue Gesichtspunkte für Pflichten und Tugenden des Menschengeschlechtes erwachsen. Aber man darf nicht verkennen, dafs dieselbe Theorie, welche uns zur Erkenntnis des Guten führen soll, auch oft dazu mifsbraucht worden ist, Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit zu rechtfertigen. Die äufserliche und schablonenhafte Übertragung der Darwinschen Prinzipien auf das Menschenleben hat auf die ethische Wissenschaft der Gegenwart eine verwirrende Wirkung ausgeübt und gewisse Socialtheoretiker dazu verführt, aller bisherigen moralischen Erfahrung und Gewissenhaftigkeit geradezu ins Gesicht zu schlagen. Vor dieser Verirrung kann uns nur eine kritische Erkenntnislehre bewahren, zu welcher Platon und Kant den Grundstein gelegt haben.

2. Die Menschheit als tierische Gattung.

Seitdem der Mensch über den Menschen nachgedacht, hat er oft Züge in seinem Wesen gefunden, welche ihn an

tierische Eigenschaften erinnern. Da die Vergleichung der erste Grad des Erklärens ist, müssen wir darin einen Anfang wissenschaftlicher Erkenntnis finden. Namentlich werden die wild ausbrechenden Leidenschaften mit tierischem Wesen verglichen und das Tier im Menschen genannt. Man pflegt nicht ohne Grund das ganze sinnliche Dasein, die physische Beschaffenheit des Menschen tierisch zu nennen. Alle diese Vergleiche haben indes nur die Bedeutung einer Abstraktion und erhalten wirklichen Erkenntniswert erst durch die Descendenzlehre, durch welche ein genealogischer Zusammenhang zwischen Tier und Mensch erwiesen wird. Es ist deshalb heute nicht mehr nur ein äufserlicher Vergleich, sondern eine wissenschaftliche Erkenntnis, wenn von der Menschheit als einer tierischen Gattung gesprochen wird.

Der Mensch gehört unbeschadet seiner intellektuellen und moralischen Eigenschaften in physischer Hinsicht zur Klasse der Säugetiere. Von den menschenähnlichen Affen unterscheidet er sich nicht mehr als jene von den niederen Affengeschlechtern. Dieser physischen Ähnlichkeit liegt eine Blutsverwandtschaft zu Grunde, welche auf eine gemeinsame Abstammung hinweist.

Wie die Zoologie uns die Menschheit als tierische Gattung zeigt, beweist die Ethnologie die anthropologische Einheit des Menschengeschlechtes. Trotz mancher auffallenden Differenzen in dem körperlichen Bau der verschiedenen Völkerrassen zeigen diese Unterschiede doch so geringe Extreme und vielfältig gradweise Abstufungen, dafs die physische Einheit der Menschheit nicht mehr angezweifelt werden kann.

Die zoologische und anthropologische Einheit des Menschengeschlechtes begründet die Theorie von der gemeinsamen Abstammung, die genetische Einheit der Menschengattung. Der Mensch hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Reihe der Catarrhinen entwickelt,

welche von den uns bekannten Affen in jeder Beziehung die uns nächst verwandten tierischen Geschöpfe sind. Wie weit die Naturwissenschaft über die tierische Geschichte des Menschen positive Nachrichten giebt, wie wei sie zu logisch notwendigen Hypothesen Zuflucht nehmen mufs, ist hier nicht zu untersuchen, wo es sich um eine blofse Orientierung über die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes handelt, um die geistig-sittliche Einheit daran anzuknüpfen; denn es handelt sich darum, wie jenes Problem Herders seine Lösung findet, wie das Tier aus eigener Kraft, ehe der Mensch war, den Menschen genetisch erzeugen konnte.

3. Die Grundgesetze der Biologie.

Die Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins erfordert, die Sittlichkeit als ein Problem der allgemeinen Biologie darzustellen, sofern es auf die allmähliche geschichtliche Erwerbung moralischer Eigenschaften und Begriffe ankommt. Da der Mensch vom Tier abstammt, müssen die Kräfte im Tier gesucht werden, die eine geistige Menschwerdung möglich machten; denn der Mensch war, ehe der Mensch wurde, der Anlage und Möglichkeit nach im Tier vorhanden. Es wird der Nachweis nötig sein, dafs die höchsten Leistungen des Menschen genetisch nichts sind als quantitative Steigerungen allgemein biologischer Kräfte, dafs die vermeintlich grofse Kluft zwischen Tier und Mensch, Natur und Geist durch eine stufenmäfsige Entwicklungsreihe eines und desselben biologischen Prinzipes überbrückt wird.

Zu diesem Zweck sind eine Reihe von biologischen Bildungs- und Entwicklungsgesetzen zu betrachten, die für alle lebenden Wesen von den Urtierchen hinauf bis zum Menschen gleichwertige Bedeutung besitzen. —

Damit eine einheitliche Entwicklungsreihe der organischen Welt möglich ist, müssen alle physiologischen und psychologischen Qualitäten in ihren allgemeinen Funktionen im Bioplasma, der elementaren Lebenssubstanz, vorhanden sein. Die Form, in welcher diese latenten Eigenschaften vorzustellen sind, ist für den gegenwärtigen Stand unserer Erkenntnis unmöglich näher zu bestimmen. Man darf sie als einen triebartigen Grund definieren, den wir annehmen, aber nicht weiter ausdeuten können. Dieser Bildungstrieb ist unbedingt vorauszusetzen; denn ohne diese Spontaneität würde in der That eine Unendlichkeit mechanischer Ursachen sich vergeblich abmühen, eine höhere Organisation hervorzubringen. Der innere Grund der Bildungsgesetze ist der naturwissenschaftlichen Erkenntnis methodisch verschlossen; er kann nur aus unserem eigenen Innern analog gedeutet werden, wie früher in formaler Hinsicht gezeigt wurde, dafs die individuelle Variation eine der Freiheit analoge Qualität der Natur ist. Diese Übertragung ist keineswegs Anthropomorphismus, denn jener Trieb wird im speciellen ganz unbestimmt gelassen; und es besteht die Aufgabe der Naturwissenschaft darin, die Wirkungen dieser Kraft durch Induktion naturgesetzlich festzustellen und in seinen Wirkungen das Wesen des Bildungstriebes zu erkennen. Jeder Mensch ist einmal eine einem Urtierchen ähnliche Eizelle gewesen, bevor er sich im mütterlichen Leibe zum ausgebildeten Menschen entwickelte. Darum ist die Spontaneität und Variabilität eine urselbständige Eigenschaft alles Lebendigen. Je nach den Existenzbedingungen wird die eine oder andere Eigenschaft herausentwickelt. Die äufseren Verhältnisse sind die Reize, welche die inneren Kräfte in Bewegung setzen; denn über aller Anpassung an äufsere Lebensbedingungen soll man nicht vergessen, dafs ein Subjekt vorausgesetzt werden mufs, welches sich anpafst.

Die durch Veränderlichkeit und Anpassung erworbenen

Eigenschaften können organisch auf die Nachkommen vererbt werden. Indes würde es zu weit führen, auf die neuesten Entdeckungen über die organische Vererbung von Hertwig, Boveri und van Beneeden näher einzugehen, da es sich hier um eine blofse Orientierung handelt.

Jeder Organismus bringt, auf verschiedenen Stufen der Entwicklung verschieden, mehr Keime zur Fortpflanzung hervor als die äufseren ökologischen Bedingungen erhalten können. Durch eine natürliche Auswahl findet unter den Keimen und der aufwachsenden Generation im Kampf um die Lebensbedingungen eine Anpassung und Erhaltung derjenigen Wesen statt, welche den Lebensverhältnissen am besten entsprechen. Das Resultat dieses Kampfes ums Dasein ist keineswegs immer der vollkommenste und stärkste Organismus, sondern es kann unter Umständen auch eine Rückbildung und Degeneration stattfinden.

Das Überleben des vollkommeneren Geschöpfes ist ein specieller Fall unter den möglichen Arten der Anpassung. Denn zur Anpassung mufs noch die Differenzierung der Funktionen hinzukommen, die eine erhöhte Lebenskraft und weitergehende Anpassung ermöglicht, um Vervollkommnung zu erzeugen. Unter Vervollkommnung ist demnach erhöhte Anpassung durch gesteigerte Differenzierung der Kräfte zu verstehen. Da aber die Anpassung ein Subjekt als Träger derselben voraussetzt, in welchem die Vervollkommnung in irgend einem Grade durch Gefühle des Schmerzes oder der Lust gewertet werden mufs, so ist die Vervollkommnung auch als Einheit in erhöhter Mannigfaltigkeit aufzufassen. Denn die differenzierten Lebenskräfte müssen untereinander in Übereinstimmung stehen, damit sie zum gemeinsamen Zweck der Erhaltung und Steigerung zusammenwirken können.

Diese allgemeinen Gesichtspunkte bilden die Grundlage für die Theorie der Entstehung der Arten und des bio-

genetischen Grundgesetzes, welche um so wichtiger sind, da auch der Ursprung der Menschengattung und ihre Entwicklungsgeschichte in ihnen Quell und Ursachen des Fortschrittes gefunden haben.

Die biologische Descendenzlehre behauptet eine historische Umbildung der Arten. Der Typus ist nicht konstant und keine absolute Einheit. Der Begriff der Art hat nur relative Bedeutung; die Art ist nur ein unter bestimmten Bedingungen fixierter Komplex von Eigenschaften. Sie trägt in sich selbst die Bedingungen zur Veränderung zu einer Überart. Wie im speciellen der Ursprung der Arten zu denken ist, fällt aufserhalb des Interesses der Ethik.

Andererseits ist das biogenetische Grundgesetz von fundamentaler Bedeutung für die Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit, nicht nur als Prinzip wissenschaftlicher Erklärung, sondern auch in praktischer Hinsicht als Prinzip einer moralischen Erziehung des Menschen und seines Geschlechtes.

Man mag Häckel grofse Fehler und Irrtümer vorwerfen, dafs es ihm sowohl an logischer Schärfe und Durchbildung mangele, als er andererseits über das Verhältnis der Darwinschen Theorie zum Socialismus die thörichtesten Ansichten vorgetragen hat, — der am meisten philosophische Kopf unter den neueren deutschen Naturforschern bleibt er trotz alledem. Er hat zuerst die grofsen philosophischen Konsequenzen der neuen Lehre geahnt, freilich mehr geahnt als klar erkannt. Doch ist seine Formulierung des biogenetischen Grundgesetzes eine höchst bedeutsame philosophische That.

Die organische Entwicklung des Individuums, welche Häckel Ontogenese nennt, steht in einem innigsten ursächlichen Zusammenhang mit der Phylogenesis des Stammes, zu welchem das Individuum gehört. Die Keimesgeschichte ist ein Auszug der Stammesgeschichte

oder näher: die Ontogenesis ist eine kurze und schnelle, durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung der zugehörigen Stammesgeschichte.

Eine noch gröfsere Bedeutung erhält das Gesetz, wenn man es aus der organischen Welt in das Reich des Geistes überträgt, was um so mehr gerechtfertigt erscheint, als die Entwicklungslehre einen Parallelismus zwischen der organischen und geistigen Umbildung und Vervollkommnung der Lebewesen konstatiert hat.

In der Untersuchung über das Verhältnis der kritischen zur genetischen Methode ist davon schon Anwendung gemacht worden. Die Philosophie selbst wurde unter diesem biogenetischen Gesichtspunkt aufgefafst und im besonderen Kants kritisches System dahin definiert, dafs es eine logische Wiederholnng der geistigen Stammesgeschichte der Menschheit sei. Das geistige Leben ist zum grofsen Teil eine Wiedererinnerung der Geistesgeschichte unserer Urerzeuger und Vorfahren; freilich nicht nur eine Wiederholung, sondern auch Fortsetzung. Dieser Zusammenhang ist aber nur möglich durch die Einheit der organischen und geistigen Entwicklungsgeschichte. Hier eröffnen sich uns Ausblicke auf einen Höhenstandpunkt, von welchem aus Natur und Geist eins sind, und der alte Gedanke, dafs das Individuum als Mikrokosmos ein Spiegel des Universums sei, findet im genetischen Zusammenhang der Dinge seine thatsächliche Grundlage.

Drittes Kapitel.

Die tierische Vorgeschichte der Sittlichkeit.

Die absolute Bedeutung des Moralgesetzes bleibt unberührt, wenn auch die begriffliche Erkenntnis desselben sich als das Resultat der Entwicklungsgeschichte, ja der

Vor- und Urgeschichte des Menschen erweisen wird. Die Kluft zwischen Natur und Freiheit wird überbrückt durch die genetische Auffassung des Menschen, indem das Problem aus seiner abstrakten Höhe zu dem konkreten Verhältnis von Tier und Mensch sich specialisiert. Es ist eine unbestreitbare Thatsache historischer Erkenntnis, dafs die Moralität das Produkt einer kulturellen Entwicklung ist. Wenn nun aber die Kulturgeschichte die unmittelbare Fortsetzung der Naturgeschichte ist und, wie sich gezeigt hat, beide nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben biologischen Entwicklungsreihe darstellen, so mufs die Beziehung von Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit zu einer Beziehung von Natur- und Kulturgeschichte werden. Wenn das Tier der Urerzeuger des Menschen ist, so mufs es auch der moralische Vorfahr des Menschen gewesen sein. In der Natur des Tieres müssen Kräfte gefunden werden, die in ihrer Entwicklung zu menschlichen Leistungen sich vervollkommnen konnten, d. h. im tierischen Leben mufs eine Vorgeschichte der Moralität sich nachweisen lassen.

Hier entsteht die oft aufgeworfene Frage nach der Sittlichkeit der Tiere, welche von den einen verneint, von den anderen bejaht wird. Zwei in mancher Hinsicht so verschiedene Geister, wie Schleiermacher und Spencer, stimmen darin überein, den Tieren Sittlichkeit zuzuschreiben. Auch das Tier hat bestimmte Aufgaben und Leistungen zu erfüllen, und Spencer bemerkt, dafs sich daher eine bestimmte Formel für die Thätigkeit jeder einzelnen Species denken lasse, welche, wenn sie richtig aufgefafst werden könnte, geradezu das Sittengesetz der Species darstellen würde. Kant hat in seiner Pädagogik den Gedanken ausgesprochen, dafs den Tieren gleich den Menschen eine Bestimmung zugeschrieben werden müsse; aber, fügt er hinzu, ohne dafs sie dieselben kennen.

Indem die genetische Untersuchung mit der kritischen

Ethik verknüpft wird, zwingt uns die kritische Entwicklungslehre, nach den analogen Stufen der Sittlichkeit in der natürlichen Welt der Tiere zu suchen. Freilich müssen wir uns hüten, mit dem Schlüssel der Analogie Geheimnisse aufzuschliefsen, wo uns die Phantasie leicht zu abenteuerlichen Hypothesen verleiten könnte. Induktion und Analogie sind die Quellen der positiven Erkenntnis; aber die Entwicklungslehre führt notwendig dazu, am Leitfaden der Induktion die genetischen Analogien zu finden, ohne welche ein geschichtlicher Zusammenhang überhaupt nicht zu denken ist. Die Analogie wird also hier nicht im Sinne von gleichen Verhältnissen zwischen sonst unvergleichlichen Dingen verstanden, sondern als eine Ähnlichkeit von Objekten, welche durch eine innere entwicklungsgeschichtliche Verwandtschaft miteinander verbunden sind.

Ist das Prinzip der Moralität in der Vernunft gefunden, so ist es unstatthaft, so ohne weiteres von einer Sittlichkeit der Tiere zu reden. Wenn auch die tierische Psychologie noch so interessante Aufschlüsse über das Geistes- und Liebesleben in der Tierwelt gegeben hat, wenn bei den höheren Tieren ein bestimmter Grad von Überlegung, Erinnerung und Einbildungskraft vorhanden sein mag, so kann doch nicht so ohne weiteres von einem Verstande der Tiere gesprochen werden. Hume war es, der wohl am ersten in seiner Vorurteilslosigkeit den Tieren eine dem Menschen ähnliche Verstandesthätigkeit zuschrieb. Er wurde dazu um so eher veranlafst, weil er dem menschlichen Verstande selbst eine passive und von äufseren Eindrücken bedingte, also dem tierischen Bewufstsein offenbar ähnliche Funktion zuschrieb. Wir wissen aber durch Kant, und Platon hat es schon vor mehr als zweitausend Jahren gelehrt, dafs der menschliche Verstand spontan und aktiv ist, und dafs das logische Bewufstsein nicht durch äufsere Sinneswahrnehmungen bedingt wird, sondern das Gesetz und die Einheit seiner Begriffe in sich selber trägt. Ein

logisches Bewufstsein in seiner objektiven wissenschaftlichen Bedeutung müssen wir auch den klügsten Tieren absprechen. Sie mögen die zeitliche Folge der Begebenheiten unter Umständen kausal auffassen, aber eine objektive Erkenntnis kausaler Beziehungen kann ihnen nicht zuerkannt werden. Sie haben ein sinnliches Wissen, aber keine methodische Wissenschaft.

Weil das logische Bewufstsein dem sittlichen Bewufstsein zu Grunde liegt und nur durch die logische Funktion die Erkenntnis eines objektiv gültigen Moralgesetzes möglich ist, kann den Tieren keine Sittlichkeit zugeschrieben werden, wie der selbstbewufste Vernunftmensch sie besitzt.

Der Mensch ist nach Darwin ein socialesTier, dessen moralische Eigenschaften sich aus den socialen Instinkten entwickelt haben. In den Gefühlen der Sympathie ist eine thatsächliche Analogie menschlichen und tierischen Zusammenlebens vorhanden. In dem geselligen und familiären Zusammenleben der Tiere kann man das Urbild menschlicher Gesellschaft erblicken. Sociales Zusammenleben ist aber nicht unbedingt ein sittliches, denn zum sittlichen Leben gehört logisches Bewufstsein. Obgleich Mensch und Tier in den Gefühlsrichtungen ihrer Triebe sich gleich verhalten, so kann trotzdem der Instinkt nicht die direkte Wurzel des moralischen Bewufstseins sein. Ebensowenig wie eine Sinnesempfindung unmittelbar zu einem Begriff sich umwandeln oder steigern kann, kann ein Instinkt sich zur Pflicht und das sociale Gefühl zum objektiven Moralbewufstsein erweitern; und hier schicke ich voraus, dafs dementsprechend nach dem Gesetz des psychophysischen Parallelismus auch die menschliche Gestalt sich nicht direkt aus der tierischen entwickelt haben kann. Die Tiere haben keine Sittlichkeit aus Mangel an Verstand. Das logische Bewufstsein mufs hinzutreten, damit aus Empfindungen Begriffe und aus

Trieben Pflichten werden. Das logische Bewufstsein ist sicherlich im tierischen Geiste in Keimen und Anlagen vorhanden; wie es aus ihnen sich herausentwickelt hat, wird die Urgeschichte des Geistes untersuchen, soweit der hypothetische Urmensch nach tierischer und menschlicher Analogie am Leitfaden der prähistorischen Kulturentdeckungen nachkonstruiert werden kann.

Nicht nur die Triebgefühle der Geselligkeit und Sympathie teilt der Mensch mit dem Tier, beide sind auch in gleicher Weise dem unerbittlichen Kampf ums Dasein unterworfen. Während in den Instinkten eine subjektive, findet im Kampf ums Leben eine objektive Analogie zwischen tierischem und menschlichem Dasein statt. Man ist geneigt, dem Tiere moralische Verachtung zu zollen und einen Menschen, der selbstsüchtig und den niedersten Lüsten ergeben ist, mit dem Tiere in einen tadelnden Vergleich zu stellen. Lasterhaft und tierisch erscheint oft gleichbedeutend. Diesem verleumderischen Vergleich gegenüber mufs man, wie seltsam es klingen mag, die Ehre der Tierwelt zu retten suchen, schon um des Menschen selber willen, welcher in ihr die Wurzel seiner Herkunft erkannt hat. Es ist eine oberflächliche Redensart, zu sagen, dafs das tierische Leben nur in sinnlicher Lust bestände. Gerade die biologische Entwicklungslehre veranlafst uns, wenn man in analoger Weise so reden darf, die Tugend des Tieres anzuerkennen. Auch das Tier hat eine objektive Aufgabe zu erfüllen; es hat die Bestimmung, seine Art zu erhalten und zu vervollkommnen, freilich ohne ein objektives Bewufstsein davon zu haben. Der Typus einer tierischen Gattung ist, bildlich gesprochen, das Ideal, welches von ihr erkämpft werden mufs. Die biologische Entwicklung zeigt, dafs die höhere und vollkommenere Art der niederen folgt, und dafs eine höhere von einer niederen im allgemeinen nicht vernichtet werden kann. Rückwärts betrachtet, liegen die Keime irgend eines Typus schon in dem vorhergehenden

enthalten, vorwärts betrachtet, im folgenden offen entwickelt. Die höhere Art ist das Ideal der niederen. Indem die organisch-biologische Entwicklung einer Differenzierung und Steigerung der Kräfte und bis hinauf zum Menschen eine Herausentwicklung des Geistes aus der Natur erzeugt, geht das Ideal des biologischen Typus aus der objektiven Natur in das subjektive Bewufstsein des Menschen über, so dafs man hier eigentlich nur von einem sittlichen Lebensideal reden darf. Das Naturgesetz des instinktiven Trieblebens wird in der aufsteigenden Entwicklung psychischer Fähigkeiten in einem logischen Bewufstsein gleichsam reflektiert und in das moralische Gesetz der Pflicht erhöht. Wie diese Reflexion des Naturgesetzes zum Moralgesetz möglich ist, wird in der psychophysischen Genesis des logischen und moralischen Bewufstseins gezeigt werden. Die der Freiheit analoge Vorstufe in der Tierwelt mufs im Kampf ums Dasein gesucht werden, denn dieser Kampf ist mehr als eine blofse Konkurrenz um den Genufs sinnlicher Lust, sondern vielmehr, objektiv betrachtet, ein Kampf ums Dableiben und Höherwerden, dessen Resultat Vervollkommnung bedeutet. Ein dunkles Sehnen der Freiheit lebt in den Gefühlen des artvervollkommnenden Tieres, was schon der Apostel Paulus erkannt hatte. Die individuelle und die daraus hervorgehende generelle Variation ist der Ausdruck dieser Freiheit, jener Spontaneität, welche allen Naturwesen zugeschrieben werden kann und mufs. Der organische Kampf ums Dasein wird im Menschenleben zum inneren Kampfe geistiger Bildung und Selbstzucht. Auch das Tier ist imstande, Opfer zu bringen, im Kampfe für die Erhaltung und Vervollkommnung der Art sein Leben hinzugeben. Die Naturnotwendigkeit, welche das Tier auf Tod oder Steigerung des Lebens hin in den Kampf treibt, ist keine andere als die sittliche Notwendigkeit, welche den freien Menschen treibt, Leben und Besitz dem Ideal persönlicher Menschenwürde aufzuopfern. Es sind

zwei Modifikationen derselben Notwendigkeit des kämpfenden Lebens. Darwin hat die Frage Herders nach der Kraft im Tiere, welche den Menschen erzeugte, wissenschaftlich beantwortet.

Insofern der Kampf ums Leben der Vervollkommnung dient, ist in seinen Resultaten eine Analogie zur Sittlichkeit zu sehen. Hier liegt auch der tiefere genetische Grund für die Möglichkeit, dafs das Naturgesetz zu einem Typus des Moralgesetzes gemacht werden kann, und Kant hat deshalb mit vollem Recht die Sittlichkeit als eine höhere Art von Natur bezeichnet. Nur von diesem Gesichtspunkt aus kann, wie es oft in unkritischer Weise geschieht, das Moralgesetz als ein Naturgesetz des menschlichen Willens betrachtet werden.

Ein schlimmerer Vorwurf könnte aber nicht erhoben werden, als wenn jemand in dieser tierischen Vorgeschichte der Sittlichkeit eitel anthropomorphistische Einbildung erblicken würde. Für ihn wäre die Untersuchung über das Verhältnis der kritischen und genetischen Methode vergeblich angestellt worden. Trotzdem soll die Berechtigung, psychologische und teleologische Gesichtspunkte als innere Faktoren in der Entwicklungsgeschichte anzunehmen, nochmals zu begründen versucht werden.

Wenn Darwin von der individuellen Variation spricht, so kommt er immer auf das Geständnis einer unbekannten Ursache. Deshalb bemerkt er sogar einmal, dafs er auf den direkten und bestimmten Einflufs der Lebensbedingungen weniger Gewicht lege, als auf eine Neigung zum Abändern, welche von Ursachen abhänge, über die wir vollständig unwissend seien. Das individuelle Naturding ist nicht Gegenstand der Naturwissenschaft, welche nach dem allgemeinen Gesetz notwendiger Verursachung die Dinge betrachtet. Das Naturwesen als Träger individueller Variation ist das „Ding an sich"; es ist eine Spontaneität, welche wir nur nach Analogie der

Freiheit in unserem Innern deuten können. Diese spontane Änderung und Neigung zur Divergenz der Charaktere ist nicht „Erscheinung“ im Sinne der Naturforschung, sondern beziehungslos zu den kausalen Prozessen der Natur. Als Ding an sich ist es natürlicher Selbstzweck. Ding an sich und Selbstzweck ist in Natur und Menschenwelt identisch. Die Selbsterhaltung der individuellen Wesen in der Natur ist Gegenstand einer universellen Psychologie und Teleologie; denn im Kampfe ums Dasein kommt es nicht nur auf die organische Kraft, sondern auch auf die psychologische Reaktionsfähigkeit von Schmerz- und Lustgefühlen an.

Der Grund, warum man in der Natur keine teleologischen Ursachen anerkennen will, liegt in einer falschen Ansicht von der Zweckthätigkeit des Menschen und in der berechtigten Scheu, die unwissend falsche Auffassung auf die Natur zu übertragen. Man sollte doch zum mindesten bedenken: wie hätte die Natur den Menschen als zweckmäfsig wollendes Wesen hervorbringen können, wenn die Natur selbst nicht in ähnlicher Weise verfahren würde? F. A. Lange hat bei dieser Gelegenheit einen lehrreichen Irrtum begangen, der gerade zu einer Schablone aller antiteleologischen Vorwürfe geworden ist. Er sagt: „Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schiefsen, Millionen Gewehrläufe auf einer grofsen Heide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte; wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und versuchte; wenn er, um ein Haus zu haben, eine Stadt baute und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überliefse: so würde wohl niemand dergleichen zweckmäfsig nennen und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuten.“ Ebenso aber wie eine solche Verschwendung menschlicher Kraft

und Thätigkeit wäre die „ungeheure Vergeudung von Lebenskeimen“ in der Natur — unzweckmäfsig.

Schöner hätte das Beispiel nicht gewählt werden können, um die Übereinstimmung natürlicher und menschlicher Thätigkeit darzulegen. Wie? hätte denn die Jägerkunst, die Schlosserei und der Häuserbau des Menschen nicht auch eine ungeheuer lange Entwicklungsgeschichte durchgemacht? Diese Fertigkeiten sind ebenfalls in millionenfachen Versuchen allmählich erworben und zu einer zweckmäfsigen Funktion erzogen worden. In Wirklichkeit sind Millionen Kugeln abgefeuert worden, bevor der Mensch lernte, Hasen zu treffen. Allgemein gesprochen, sind auf allen Gebieten seiner Technik unzählig viele Keime vergeudet worden, bevor er Zweck und Mittel richtig erkannte. Und wenn man trotz der Erkenntnis seiner Verschwendung an Versuchen, seiner Fehlschlüsse und Irrtümer, welche noch täglich vorkommen, dem Menschen die Zweckthätigkeit zuerkennt, wird man nicht umhin können, sie ebenfalls der Natur zuzuschreiben; denn Natur und Kultur sind in den elementaren Gesetzen ihrer Bildungen und Wirkungen identisch. Auch unter den Thätigkeiten des Menschen fand in seiner Entwicklungsgeschichte eine natürliche Auswahl statt, deren Resultat eine zweckmäfsige Funktion war. Der Kampf ums Dasein war auch hier der Vater aller, sowohl der technischen als sittlichen Zwecke. Wie der Mensch verfährt die Natur, und die menschliche Kulturgeschichte ist die unmittelbare Fortsetzung der tierischen Naturgeschichte.

In einem harten Lebenskampfe und einer langen mühevollen Erfahrungsgeschichte hat der Mensch in tausendfachen Versuchen und Irrsalen sein Ideal erringen und gestalten müssen. Die menschliche Kulturgeschichte bringt immerfort neue Ideale hervor, wie dem organischen Leben neue Arten von Geschöpfen entwuchsen. Wie eine Gattung verkümmern oder aussterben mufs, wenn sie aus sich heraus

keine neue Gattung entwickeln kann, so kann auch die Menschheit ohne fortschreitendes Ideal nicht existieren; wie eine Generation oder ein Volk, das keine Kraft zum Ideal mehr besitzt, in sich stagniert und untergeht.

Als einst Goethe die höchsten Kunstwerke der Menschheit in Rom bewunderte, wurde es ihm zu einer anschaulichen Gewifsheit, dafs die gröfsten Künstler nach derselben Art wie die Natur verfuhren, und er glaubte, diesem Verfahren auf der Spur zu sein. Heute sehen wir diese Spur zu der grofsen Heerstrafse einer einheitlichen Entwicklungslehre ausgebreitet, derart, dafs Natur und Mensch nach Zweck und Mittel in eine unteilbare Einheit verknüpft sind.

Es ist nicht einzusehen, wie anders eine synthetische Vereinigung mechanischer und teleologischer Beziehungsweise an einem und demselben Subjekt durchgeführt werden könnte; und was Kant, der das teleologische Prinzip noch nicht in konsequenter Weise als ein genetisches erkannte, für die menschliche Vernunft als unerreichbar hinstellen mufste, wird uns eine einheitliche Entwicklungslehre klar begreifen lehren.

Viertes Kapitel.

Die Urgeschichte des moralischen Bewufstseins.

1. Über den Ursprung der Vernunft.

Es ist lehrreich und unterhaltend zugleich, in diesem Zusammenhang der Gedankenentwicklung vom Standpunkt kritisch-genetischer Methode kurz die Lehren zu prüfen, welche in den bedeutendsten Systemen der Philosophie über den Ursprung der Vernunft ausgesprochen worden sind.

Stammen die Begriffe aus den Sinnen, oder sind sie Produkt der menschlichen Seele? Auf diese Frage geben die sensualistischen und intellektualistischen Philosophieen entgegengesetzte Antworten. Es wurde schon bei einer früheren Gelegenheit auf das Verhältnis von Hume und Kant hingewiesen und dabei auch die Beziehung Lockes zu Leibniz ähnlich aufgefafst.

Lockes Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Vernunft lautet in ihrem bezeichnendsten Ausdruck: es giebt keine dem Geiste eingeborenen Denkprinzipien. Wenn die allgemeinsten Ideen, die logischen Gesetze dem Geiste angeboren seien, so müfsten sie allen einzelnen Erkenntnissen im Bewufstsein vorausgehen. Das ist aber nicht der Fall, da erst durch eine nachträgliche Abstraktion die allgemeinsten Prinzipien des Widerspruches und der Identität entstehen. Vielmehr sind äufserer und innerer Sinn, Sinnesempfindung und Selbstwahrnehmung die Quellen aller Ideen. Aber trotzdem schreibt Locke dem Verstand auch eine Art synthetischer Funktion zu, die von aufsen stammenden Vorstellungen in Beziehung zu setzen, zu trennen und zu verbinden. So sind die Relationen der Kausalität und der Identität dem Verstande wesentlich angehörige Urbilder des Denkens.

Während Locke die Ideen aus den Sinnen ableitete, suchte Leibniz in polemischer Absicht gegen ihn in seinen „Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand“ den Ursprung von Empfindungen und Ideen aus einer Quelle zu beweisen. Sinnesempfindung und Denken sind nur graduell verschieden, doch derart, dafs den vernünftigen Ideen sinnliche Vorstellungen der Zeit nach vorausgehen. Alle Vorstellungen sind dem Keime nach angeboren; wir besitzen sie potentiell, in der Fähigkeit, sie von Innen heraus zu erzeugen. Die Sinnesempfindung ist ebenso spontan wie das Denken, nur in geringerem Grade. Die Empfindungen sind dunkle und verworrene Gedanken.

Während man in Lockes und zum Teil auch in Leibnizens Erkenntnistheorie zwei Gedankenrichtungen, die über die Bedeutung und den Ursprung der Vorstellungen, noch unklar geschieden und miteinander vermischt antrifft, hat Kant die Frage nach dem Wahrheitswert einer Vorstellung und die nach dem Ursprung derselben prinzipiell voneinander geschieden. Er trennte methodisch die kritische und genetische Untersuchung, die logischen Probleme von den psychologischen. Der Kritizismus erforscht die Kennzeichen der Wahrheit, soweit dieselben formal und universell sind. Aus ihrer universellen Bedeutung schliefst er auf ihren nichtsinnlichen Ursprung, da uns die Wahrnehmung nie eine inhaltliche vollendete Erkenntnis darbieten kann. Deshalb müssen die universellen Begriffe und Gesetze des Denkens dem Bewufstsein immanent sein, das Wesen des Verstandes konstituieren.

Für Kant ist es zweifellos, dafs die Kritik schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen erlaubt, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandsbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Leibniz hatte schon sich auf den Satz berufen, dafs nichts im Verstande sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre, ausgenommen der Verstand selber. Ähnlich lehrte Kant, dafs zwar alle Erkenntnis mit der Wahrnehmung beginne, aber darum doch nicht alle Begriffe aus der Wahrnehmung zu stammen brauchten. „Dafs alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandsthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen und zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heifst? Der Zeit nach geht

also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an."

Kant trennte den Inhalt von der Form der Erkenntnis, um sie synthetisch wieder zu vereinigen. Begriffe drücken die Art aus, wie der Geist auf die Eindrücke der Aufsenwelt reagiert. Wie die Vorstellungen erworben werden, ist nach Kant das Problem der empirischen Psychologie und Physiologie. Dieser psychogenetischen Untersuchung mufs aber die Erledigung der kritischen Frage unbedingt vorausgehen. Zweifellos müssen die Gesetze der Reaktionsweise des Geistes ihre physiologische Grundlage in der menschlichen Körper- und Gehirnorganisation haben, ein Problem, auf welches in der Lehre von der Psychophysik des Bewufstseins näher eingegangen werden soll.

Indes verweise ich auf den Abschnitt, der über die Beziehung der kritischen zur genetischen Methode handelt, und erinnere daran, dafs Kant in fernem Anklang an das biogenetische Grundgesetz die Erwerbung des moralischen Bewufstseins folgendermafsen ausgedrückt hat: dafs die neue Generation wieder von Abc anfangen und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt ist, nochmals durchwandern müsse.

2. Instinkt und Verstand.

Nachdem die allgemeinen Bedingungen gefunden sind, welche eine Vorstellung von dem Übergang der psychischen Beschaffenheit des Tieres zur geistig-sittlichen Konstitution des Menschen ermöglichen, ist im speciellen zu untersuchen, welche Mittel und Wege zur geistigen Menschwerdung im allmählichen Prozefs hinführten. Das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Dasein wird auch in der Urgeschichte des Geistes zu einer fruchtbaren Anwendung gelangen, da die Eigenschaften des menschlichen Bewufstseins in der geschichtlichen Erfahrung schrittweise erworben werden mufsten.

Wie in der kritischen Ethik eine scharfe Trennung zwischen Instinktgefühlen und Pflichtbegriffen gemacht wurde, so wird die genetische Ethik erweisen, dafs das moralische Bewufstsein sich nicht unmittelbar aus den socialen Gattungsinstinkten entwickelt haben kann. Es mufste das logische Begreifen eines objektiven Gesetzes hinzukommen, bevor den Gefühlen und Instinkten die Richtung des Pflichtgebotes gewiesen werden konnte. Gewifs ist das Gefühl Urquell und Centralpunkt alles Lebens; aber es handelt sich hier um die Form und das Gesetz des Gefühles, welches das tierische Selbstgefühl zum vernünftigen Selbstbewufstsein erweitert. Sicherlich haben die menschenähnlichen Tiere ein subjektives Gefühlsbewufstsein, aber ebenso gewifs kein objektives Vernunftbewufstsein. Also spitzt sich die Frage nach der Entstehung der Sittlichkeit zum Problem über den historischen Ursprung der Vernunft zu.

Das Instinktgefühl wird genetisch nur indirekt zum Pflichtbewufstsein. Das Mittel, wodurch dieser Prozefs der Reflexion eines subjektiven zu einem objektiven Gesetz ermöglicht wird, ist die technische Thätigkeit des Urmenschen. Der Organismus mufste sich zu einem von den Organen losgelösten Technizismus erweitern, um das subjektive Triebbewufstsein zu einem objektiven Vernunftbewufstsein zu entwickeln. Keine Logik ohne Technik. Die Loslösung der technischen Thätigkeit von der organischen Funktion bedingte zugleich die intellektuelle Trennung des Subjektes vom Objekte, die Scheidung zwischen Ich und Welt. An den technischen Werken mufste sich das sinnliche Vorstellen des Vormenschen emporrecken, um zum logischen objektiven Wissen des Urmenschen zu werden. Die Aufsenwelt wird nur dadurch zur Wirklichkeit, dafs wir in ihr wirken; sie wird nur dadurch gegenständlich, dafs wir Gegenstände in ihr schaffen. Das objektive Erkennen ist

unmöglich ohne objektives Schaffen und Wirken. Logisches Bewufstsein und technische Thätigkeit entsprechen sich notwendig. Sagt man doch, um ein objektives Verhältnis auszudrücken: es ist eine Thatsache, ein Faktum. In dieser Bedeutung fassen wir den Gedanken Rückerts auf, dafs der Mensch nur in seinen Werken sich selbst bemerken könne.

Wie die Logik hier nur in ihren allgemeinsten obersten Begriffen gemeint ist, welche in gleicher Weise dem wissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen und religiösen Bewufstsein und Urteil zu Grunde liegen, so sind auch unter dem Begriffe der Technik die allgemeinsten mechanischen Thätigkeiten zu verstehen, welche allen anderen speciellen Funktionen immanent sind. Wie das logische Bewufstsein in seiner Anwendung auf die Natur als eine Apperzeption der Empfindungen zur Naturwissenschaft, wie es als Apperzeption der Triebe zur Sittlichkeit sich erweiterte, und wie es schliefslich als eine Apperzeption der Gefühle die Sphären der Kunst und Religion schuf, so gestaltet sich die technische Thätigkeit im theoretischen Verhältnis zur Natur zum experimentellen Versuch, in Bezug auf das Wollen zur ökonomischen und industriellen Wirtschaft und endlich in Hinsicht auf das Gefühl zur Technik des ästhetischen Schaffens.

Indem ganz allgemein an die Spitze gestellt wurde, dafs ohne Technik keine Logik möglich sei, so können wir jetzt dies Verhältnis in den speciellen Formen charakterisieren: ohne Experiment keine Naturwissenschaft, da Methode und Technik der Untersuchung sich entsprechen; ohne Ökonomik keine Ethik und ohne Kunstwerk kein ästhetisches Bewufstsein.

Im kritischen System der Philosophie war die Ästhetik als Gipfelpunkt alles Denkens hingestellt worden, derart, dafs die totale Weltanschauung nur eine ästhetische sein konnte. Das Gefühl war als die synthetisch wirksamste

Kraft unseres Seelenlebens und aller Beziehungen zur Welt charakterisiert worden. Während der Kritiker das Ästhetische an das Ende des Systems stellen mufste, wird der Genetiker im Gefühl den Ursprung aller systematischen Differenzierung nachweisen; durch Vermittelung der technischen Thätigkeit wird das Gefühl zum Quell objektiver Bewufstseinsformen.

Während vom genetischen Standpunkt aus gezeigt wurde, dafs die Logik ohne Technik nicht möglich sei, erwies die kritische Untersuchung, dafs die Logik ohne Ästhetik undenkbar sei. Die kritisch-genetische Methode zeigt in der synthetischen Verbindung beider Gedankenreihen: dafs das ästhetische Gefühl der genetische Ursprung und das kritische Ziel von logischem Bewufstsein und technischer Thätigkeit bedeutet. Dies ist aber nichts prinzipiell Neues: in Kants Lehre von der Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft und ihrer Synthesis im ästhetischen Bewufstsein ist dieser ganze Gedankengang angedeutet und vorbereitet.

Wie aber die Entstehung des logischen und weiterhin des moralischen Bewufstseins im einzelnen zu denken ist, wird folgende psychophysische Untersuchung über Organ und Werkzeug lehren, in welcher die elementarsten Entwicklungsgesetze über das Verhältnis von Natur und Kultur zur Darstellung gelangen.

3. Organ und Werkzeug.

Vergleichender Anatomie und künstlerischer Gestaltungskraft müssen wir die Aufgabe überlassen, das hypothetische Bild von der Körperform des verschollenen Urmenschen zu rekonstruieren. Hier handelt es sich um die geistige Urgeschichte des Menschen. Wo die historische Erinnerung der Menschheit im nächtlichen Dunkel des Mythus sich allmählich verliert, da knüpft die Naturforschung an und

gräbt aus dem Schoſse der Erde die kümmerlichen Spuren des prähistorischen Menschen aus. Werkzeuge sind es, welche als Reste seiner primitiven Kultur nach hunderttausendjähriger Verborgenheit an das Tageslicht gezogen werden und dem Menschen unserer Zeit einen Einblick in den dunklen Hintergrund seiner Vergangenheit gestatten. Erstaunt sieht der Mensch den abgesplitterten Feuerstein, das primitivste Werkzeug des Urmenschen, und spricht: auch der Urmensch war ein — Mensch! In seinem Werke erkennt er das Bild seines eigenen Geistes: du gleichst dem Geist, den du begreifst!

Es wird keinem Verständigen einfallen, den rohen Feuerstein der Thätigkeit eines Tieres zuzuschreiben. Im Werkzeug haben wir ein untrügliches Zeichen menschlicher Geistesthätigkeit. Es muſs also ein gewisser Parallelismus zwischen technischer Leistung und logischer Geistesverfassung bestehen. In dieser Erkenntnis finden wir die Bestätigung des grundlegenden Satzes, daſs ohne Technik keine Logik denkbar sei.

F. A. Lange unternahm, Kants „reine Vernunft“ in Physiologie umzusetzen und die Apriorität der logischen Gesetze in der Organisation der Gattung zu begründen. Sicherlich ist die physische Organisation des Menschen der parallele Ausdruck seiner geistigen Verfassung. Ohne seine aufrechte Gestalt und ohne sein entwickeltes Gehirn würde man die Vernunft vergeblich im Menschen suchen. Es ist eines der interessantesten genetischen Probleme, wie der Mensch zu seiner rationellen Organisation gelangt ist. Man kann nachweisen, daſs sie sich nicht direkt aus der Gestalt des höchsten menschenähnlichen Tieres entwickelt haben kann. Es muſsten die motorischen Funktionen seines Leibes entlastet werden, damit das Gehirn mehr psychischen Leistungen dienen konnte. Es muſste die Hand in ihre feinen und feinsten Funktionen differenziert werden, damit die organisch abgeworfenen Kraft-

bewegungen durch technische Mittel ersetzt und gesteigert wurden. Nur dadurch, dafs der sich entwickelnde Urmensch ein aufrecht stehendes Werk schuf, konnte seine Gestalt sich auf die Dauer gerade emporrecken.

Nicht nur die physische Leibesorganisation, sondern auch die technische Gestaltung seiner Umgebung, nicht nur die natürliche Beschaffenheit, sondern auch sein kulturelles Werk ist die materielle Gegenseite der menschlichen Vernunftthätigkeit. Kant bezeichnete die Hand geradezu als das rationelle Organ, das vollkommenste Organ des Menschen als vernünftigen Tieres. Aber der Organismus mufste sich zu einem von ihm losgelösten Technizismus erweitern, das Organ mufste das Werkzeug aus sich heraus gebären, bevor das subjektive Instinktbewufstsein des Tieres sich zum objektiven Vernunftbewufstsein des Menschen erhöhte.

Darwin nannte mit Aristoteles den Menschen ein sociales Tier, Kant hiefs ihn ein vernünftiges Tier. Es ist ein noch zu lösendes Problem, ob aus der blofsen natürlichen Thatsache, dafs der Mensch mit seinesgleichen social lebte, seine Vernünftigkeit entspringen konnte. Man mufs diese Möglichkeit verneinen, da der Mensch die Geselligkeit mit anderen Tieren als biologische Eigenschaft teilt. Wenn auch das sociale Zusammenleben für die Entstehung der Vernünftigkeit ein bedeutsames Moment darstellt, so hat das Geheimnis, wie das sociale Menschentier zur menschlichen Vernünftigkeit gelangen konnte, Franklin mit dem grundlegenden Gedanken gelüftet, dafs der Mensch ein werkzeugschaffendes Tier sei. Marx hat sich auf diesen Ausspruch berufen und die Werkzeugthätigkeit des Menschen zu einem Fundament seiner epochemachenden Theorie des historischen Materialismus gemacht.

Bevor jedoch auf das nähere genetische Verhältnis zwischen logischem Bewufstsein und technischer Thätigkeit eingegangen werden kann, mufs die schon angedeutete Be-

ziehung zwischen Organ und Werkzeug näher untersucht werden. Die Beziehung zwischen Organ und Werkzeug bedeutet aber keine andere als die zwischen Physiologie und Technologie. In vergleichender und genetischer Methode werden wir die gemeinsamen und unterscheidenden Merkmale von Organ und Werkzeug zu bestimmen suchen.

Der Begriff eines Organes ist dahin zu erklären, dafs das Organ der integrierende Bestandteil eines in sich einheitlich abgeschlossenen lebendigen Wesens ist, der eine bestimmte Funktion auszuüben hat. Das Werkzeug ist dagegen ein aus dem Umfang des Organismus hinausprojiziertes Organ, das räumlich und stofflich von ihm getrennt ist, aber funktionell in seinem Machtbereiche bleibt. Der Stoff des Werkzeugs stammt aus der Natur, kommt aber durch technische Gestaltung in trennbare Artikulation mit dem Organismus. Der Stoff des Organs stammt ebenfalls aus der Natur, mufs aber den physiologischen Prozefs der Assimilation durchmachen und ist einem konstanten chemischen Stoffwechsel unterworfen. Das Organ gehört formal und material zum Organismus, das Werkzeug dagegen nur formal oder funktionell. Organ und Werkzeug dienen in analoger Weise analogen Zwecken, der Aneignung, Umgestaltung und Beherrschung der natürlichen Aufsendinge. Die Werkzeuge sind als künstliche Organe ebenso sehr Mittel des Lebens als die natürlichen Organe.

Eine Zwischenstufe zwischen Organ und Werkzeug bilden die äufseren mechanischen Organe, welche Tier und Mensch in gleicher Weise besitzen. Sie haben eine mechanische Funktion wie die Werkzeuge, sind aber direkt organischen Ursprungs, während die Werkzeuge nur indirekt, der Form nach, aus dem Organismus stammen, z. B. Hörner, Nägel, Krallen, Stacheln, Hufe etc.

Noch näher stehen den eigentlichen Werkzeugen die äufseren mechanischen Werkzeuge der Tiere. Das Spinngewebe der Spinne hat organischen Ursprung,

ist aber vom Organismus getrennt wie das Werkzeug des Menschen. Manche Spinnen bilden durch organische Mittel Taucherglocken und Luftballons. Man müfste die ganze Biologie durchmustern, um die verschiedenen Arten dieser organischen Werkzeuge aufzuzählen.

Es ist wegen des genetischen Zusammenhangs der Dinge geradezu selbstverständlich, dafs mit dem Werkzeug des Menschen nichts absolut Neues auftritt. Im Nest des Vogels z. B. findet man eine der nächsten Analogien zum menschlichen Werkzeug. Denn das Material ist aus der äufseren Natur entnommen, dem die Gestalt vom Tiere gegeben wird. Aber der Zweck ist noch ein organischer, da das Nest direkt dem Fortpflanzungsgeschäfte dient. Das Werkzeug im technischen Sinne des Wortes hat nicht nur mechanischen Stoff, sondern auch mechanische Funktion, ist also vom Organismus ganz losgelöst. Der Organismus hat sich zu einem Technizismus erweitert. Die Organthätigkeit ist subjektiv, die Werkzeugthätigkeit objektiv.

Damit aber hier keine Lücke bleibe, zeigt uns die Biologie der Affengeschlechter die nächste Analogie zum menschlichen Werkzeug. Der Affe ergreift im Affekt Stöcke und Baumzweige, um sich zu wehren, er nimmt Steine, um Nüsse aufzuschlagen. Die Nachrichten darüber sind zwar spärlich, entbehren aber sicherlich nicht der thatsächlichen Grundlage. Man beachte indes, dafs das Werkzeug des Affen ein unbearbeitetes Produkt der Natur ist, das seinen Zwecken zufällig entspricht.

Betrachtet man den Menschen und seine Werkzeuge, so wird man finden, dafs der Mensch nur durch seine Technik sich aus der Tierreihe entwickeln und zum Herrscher der Natur werden konnte. Seine vollkommene psychophysische Organisation ist nur möglich durch die technische Differenzierung seiner Werkzeuge. Daher rührt auch die grofse Bildsamkeit und

Anpassungsfähigkeit seines Wesens, dafs er je nach den Lebensbedingungen durch zweckmäfsige Auswahl von Kleidung, Wohnung und Gerätschaft sein Dasein erhalten und erhöhen kann, und zwar in kurzer Zeit und mit geringen Mitteln.

Er vervollkommnet seine Sinnesorgane durch Apparate; seine Augen, durch welche der gröfste Teil seines Wissens wandern mufs, verstärkt er durch Mikroskope und Teleskope, die ihm die unendliche Welt im kleinen und grofsen eröffnen. Seine Bewegungen steigert er in Kraft und Ausdehnung durch lokomotorische Apparate. Er fliegt mit Ballon und Fallschirm und schwimmt mit dem Schiffe. Es ist eine lange Geschichte, in welcher sich der Feuerstein bis zur vollkommensten Maschine der Gegenwart entwickelte. Aber nicht nur mufste die tote Natur dem Menschen dienen, er griff mit kühner Hand auch in das Reich der lebendigen Geschöpfe und machte Pflanzen und Tiere durch eine zweckmäfsige Kultur seinen Wünschen dienstbar. Dann griff seine machtvolle und gewaltige Hand hinüber in die Sphäre seiner Gattungsbrüder und machte den Schwächeren seiner Genossen zum Diener seines Willens — zum Sklaven. Damit sind wir aber aus dem Gebiete der Technik in das der Ökonomie übergetreten.

Es wäre jedoch ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, dafs das Werkzeug mit bewufster, zweckmäfsiger Überlegung vom Menschen geschaffen worden sei. Dann würde das Herdersche Problem, wie das Tier zum Menschen werden konnte, unauflöslich bleiben. Bei der Erwerbung der Werkzeuge müssen dieselben natürlichen Ursachen wirksam gewesen sein wie bei der Entstehung und Erwerbung eines neuen Organes. Der Zufall mag den ersten Stein in die Hand des Vormenschen gelegt haben; im Affekt mag er den Stock ergriffen haben, wie in ähnlicher Weise uns heute die Affenwelt diese Periode noch erkennen läfst. Im

Kampf ums Dasein mufs die natürliche Zuchtwahl eine allmähliche Steigerung der neuen Eigenschaften herbeigeführt und bewirkt haben, dass der Stein zu einem dauernden Werkzeug in der Hand des Urmenschen wurde, zumal nachgewiesen ist, dafs die allgemeinen biologischen Vorbedingungen in der Tierwelt dazu gegeben sind. Ein jedes Werkzeug hat seine Geschichte mitsamt dem Menschen, der es erworben und vervollkommnet hat. So wie die Natur die Lebenskeime im Überflufs aussät, um eine Vervollkommnung zu erzielen, so mufste der Urmensch sicherlich tausende und abertausende von Steinen zersplittern, bevor er lernte, den Stein zu einem für seine Lebensbedürfnisse zweckentsprechenden Werkzeug zu gestalten. Von dem rohen bis zum geschliffenen Feuerstein und endlich bis zum Steinbeil wird eine Generation nach der anderen im schwersten Ringen um die Existenz sich abgemüht haben. Von welch' prinzipieller Bedeutung die Schaffung des Werkzeugs für das geistige Leben sein mufste, wird die genetische Psychophysik des logischen Bewufstseins näher untersuchen *).

4. Die Psychophysik der reinen Vernunft.

Die Erwerbung des moralischen Bewufstseins setzt die Entstehung des logischen Denkens voraus. Denn erst da, wo der Begriff der Ursache, also ein logisches Bewufstsein besteht, kann ein moralisches Urteil stattfinden.

---

*) Vergleiche zu diesem Abschnitt: Kapp, „Grundlinien einer Philosophie der Technik" und Noirée, „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit". Während ich den physiologischen und technologischen Erörterungen der beiden Autoren im wesentlichen zustimmen kann, mufs ich aber ihre philosophischen und ethischen Folgerungen fast durchweg ablehnen. Ich bemerke, dafs schon Herder in seinen „Ideen" den Begriff der Organprojektion angedeutet hat.

Der Begriff der Ursache ermöglicht erst die Vorstellung der Schuld und die Entwicklung des gefühlten Selbstzweckes und instinktiven Selbsterhaltungstriebes zum bewufsten Selbstzweck und zur moralischen Selbsterhaltung der Autonomie. Die ethischen Begriffe der Schuld und Verpflichtung erheben sich auf dem Begreifen kausaler und teleologischer Verhältnisse in menschlichen Handlungen.

Aus dem socialen Gattungsinstinkt konnte sich nie und nimmer unmittelbar das Bewufstsein des moralischen Gesetzes entwickeln. Der Mensch erzeugt im geschlechtlichen Verkehr den Menschen als sein Produkt, — aber als ein organisches Produkt; es bleibt insofern sein Verhältnis zu den Mitmenschen ein instinktives und triebartiges, nicht das einer bewufsten Verpflichtung, welche allein moralische Bedeutung hat. Erst die Vorstellung einer verursachten Thätigkeit führt zu dem Begriff einer begründeten und gewollten Handlung. Es wurde schon angedeutet, dafs eine technische Wirkung notwendig ist, um ein logisches Begreifen zu ermöglichen und damit auch die Vorstellung eines objektiven Moralgesetzes. Wie aber die technische Thätigkeit zur Vorstellung der Ursache als dem obersten und wichtigsten aller Denkbegriffe führt, kann nur durch eine eingehende psycho-physische und psychotechnische Untersuchung festgestellt werden.

Das höhere uns nahestehende Säugetier hat nur eine sinnliche, an die zufällige Folge der Dinge gebundene Kausalvorstellung. Die Vorstellung der Ursache ist nur subjektiv, auf das enge physische Dasein des Tieres, auf seine sinnlichen Lust- und Unlustgefühle beschränkt. Das Tier hat eine sinnlich gebundene Kausalvorstellung, wie sie Hume dem menschlichen Verstande zuschreiben wollte; es fehlt ihm der logische Begriff der Ursache, der Verstand im Sinne der Platonischen und Kantischen Erkenntniskritik. Und weil es keinen Verstand hat, hat es

eben keine Wissenschaft und Sittlichkeit, da diese eine objektive Kausalvorstellung voraussetzen. Das Tier ist aber ohne Wissenschaft und ohne Sittlichkeit, weil es ohne Werkzeug ist.

Das sinnliche Vorstellen und das sinnliche Wirken der Tiere entsprechen sich gegenseitig, wie andererseits das logische Begreifen und technische Wirken des Menschen sich unmittelbar bedingen. Wie die tierische Kausalvorstellung ein Wissen der direkten zeitlichen Folge der Dinge ist, so ist das kausale Wirken der Tiere ein direktes von Subjekt auf das Objekt. Ihre Organe stehen mit der Aufsenwelt im unmittelbaren physischen Kontakt, und die äufseren Gegenstände wirken direkt auf ihre sinnlichen Empfindungen und Gefühle. Das Tier hat nur eine sinnlich bedingte Perzeption und Aktion.

Indirekt durch das selbstgeschaffene Werkzeug vermittelt, entsteht erst eine objektive Vorstellung der Kausalität, der eigentliche Begriff der Ursache. Indem sich zwischen Subjekt und Objekt ein Werkzeug einschiebt, entsteht die Vorstellung der Einwirkung eines Dinges auf ein anderes Ding. Die Vorstellung der Ursache wird von den Organen auf einen Gegenstand übertragen. Die Welt trennt sich in Ich und Nicht-Ich. Die Dinge stehen dem Subjekt gegenüber; sie werden zum Gegenstand. Die empfundene Verursachung wird zu einer vorgestellten dinglichen und sachlichen Kausalität. Die objektive Vorstellung eines Dinges ist also verbunden mit dem Begriff der Ursache. Die Kategorieen der Substanz und Kausalität sind kritisch und genetisch in gleicher Weise nicht voneinander zu trennen.

Damit ist die Psychophysik des logischen Bewufstseins noch nicht erschöpft. Einerseits wurde durch das Werkzeug die empfundene Verursachung zu einer begrifflichen dadurch, dafs die empfundene Tastvorstellung der Wirkung von Organen auf die Umgebung und der Um-

gebung auf die Organe psychologisch zu einer Gesichtsvorstellung erhöht wurde und dadurch an Klarheit und Deutlichkeit gewann. Andererseits mufste zur optischen Anschauung noch die Vorstellung der technischen Wirkung treten, um den Begriff eines objektiven Geschehens zu erzeugen. Greifen und Begreifen hängen nicht nur wörtlich, sondern ihrer Bedeutung nach auch genetisch zusammen. Unsere Welt erhält ihre Form nicht nur durch unser Auge, sondern auch durch unsere Hand.

Ludwig Noirée hat eine genauere Analyse dieses synthetischen Prozesses gegeben. Durch die technische Vermittelung des Werkzeuges wird die Bewegung als Bewegung wahrgenommen, „weil wir die Bewegung auf Bewegung wirken sehen, das Kausalverhältnis sich also in seiner wahren Form vor unseren Augen objektiviert, weil hier die Bewegungsformen in möglichster Einfachheit und mechanischer Reinheit sich realisieren, während in dem lebendigen Organismus eine unendliche Verschlingung und Durchkreuzung der den verschiedensten Zwecken und Thätigkeitsformen dienenden Verrichtungen sich darstellt." —

In seinem eigenen Werke, wo er die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Dinge als eine kausale selbst bewirkt, schafft der Mensch den Spiegel, worin er seinen Willen und seine Handlung als einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung erkennt. Was von den Dingen und von ihm selbst gilt, erkennt er auch in dem in gleicher Weise thätigen und wirkenden Nebenmenschen, so dafs hiermit die psychophysische Grundlage eines objektiven Kausalverständnisses gegeben ist, welches die Vorbedingung zu einem gemeinsamen Verpflichtungsgrund in sich trägt.

Es ist noch hinzuzufügen, dafs mit der Verwandlung von organischen in technische Wirkungen auch die tierische Stimme zur menschlichen Sprache wurde und der Laut zum Wort, d. h. zum akustischen Träger

einer objektiven Vorstellung, sich steigerte. Die Bedeutung der Sprachbildung für die Entstehung bewufster moralischer Verpflichtungen ist unschwer einzusehen, weil durch die Worte ein Verständnis für objektive Beziehungen eröffnet wurde.

Wirken, Zusammenwirken und Mitteilung sind die genetischen Ursachen für logisches und moralisches Bewufstsein.

Durch das gemeinsame Werk des Menschen wird das Naturgesetz zu einem Denkgesetz reflektiert. Hier findet die vulgäre Redensart ihre Berechtigung, dafs der Mensch der Spiegel der Welt sei.

Man sieht, dafs die thatsächliche physiologisch-psychologische Entstehung des objektiven Vernunftbewufstseins ein synthetischer Prozefs ist; und wie Kant aus den Werken des Bewufstseins ideogenetisch die Gesetze und die synthetische Funktion unseres Denkens erwies, wird die Wahrheit seines Systems physiogenetisch bestätigt. Mit vollem Recht wurde deshalb auch die kritische Philosophie als eine ideelle Rekapitulation des entwicklungsgeschichtlichen Prozesses gedeutet.

5. Genetisches System des Bewufstseins.

Wie in der kritischen Grundlegung der Ethik das moralische Gesetz in seiner Beziehung zu Naturwissenschaft, Kunst und Religion dargestellt werden mufs, ist das gleiche Verhältnis auch in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht zu untersuchen; denn Inhalt und Form des Bewufstseins entwickeln sich im Zusammenhang eines einheitlichen Prozesses.

Eine objektive Thätigkeit ermöglicht erst die Vorstellung eines objektiven Gesetzes, und das logische Gesetz ist die Bedingung für die Erkenntnis des Naturgesetzes

und des Moralgesetzes. Wissenschaft und Sittlichkeit sind zwei Richtungen einer und derselben Geistesthätigkeit, die in der formalen Einheit der Vernunft gegründet ist.

Mit der kausal-technischen Einwirkung auf die Natur war erst ein kausales Erkennen der Natur möglich. Die primitive Naturwissenschaft besteht aus einer gewissen Summe sinnlicher Kenntnisse, deren kausale Erklärung auf der jeweiligen Stufe der Erkenntnis übernatürlich in der Form des religiösen Mythus aufgefaſst wird; denn auch die Religion entsteht mit dem Kausalbegriff. Die primitive Religion befriedigt nach ihrer Art sowohl den Erkenntnistrieb als moralische Hoffnungen, während in ihrer Entwicklungsgeschichte das moralische Prinzip sich allmählich dem intellektuellen überordnet, bis man schlieſslich zu dem Begriff einer moralischen Religion gelangt.

Mit dem Fortschritt der Technik schreitet auch das Naturerkennen weiter und das Zurückdrängen religiös-mythischer Vorstellungen durch natürliche Erklärungen. Die Gottvorstellung wird technisch durch die Naturvorstellung überwunden. Je mehr der Mensch mit seinen Werkzeugen und Vorstellungen in den Prozeſs der Geschehnisse eindringt, um so mehr nimmt die übernatürliche Welt ab zu Gunsten der natürlichen Welt. Was Gott verliert, gewinnt der Mensch.

Die experimentelle Nacherzeugung des natürlichen Ereignisses macht den natürlichen Vorgang zum geistigen Eigentum des Menschen. Erst wo der Prozeſs objektiv wiederholt wird, kann der Mensch ein unmittelbares Verständnis des Vorganges gewinnen. Seinen eigenen Organismus lernt der Mensch erst kennen und verstehen durch den selbsterzeugten Technizismus. Denn die Technik ist die direkte Fortsetzung der Organik, und im technischen Werk sieht der Mensch das Spiegelbild seiner Organe, weil im Werk sich das Organ projiziert und objektiviert hat. Darauf beruht auch das Erkenntnisideal der Naturwissen-

schaft, alle natürlichen Vorgänge kausal nach dem Vorbild des Mechanismus zu begreifen.

Wie die Logik die gemeinsame Grundlage von Physik und Ethik ist, so stellt die Technik auch die einheitliche Quelle von Experiment und Ökonomik dar. Auf der niederen Kulturstufe ist das wissenschaftliche Experiment von der ökonomischen und industriellen Technik noch nicht getrennt; erst mit der Isolierung und Verselbständigung der Naturwissenschaft wird das Experiment von der ökonomischen Thätigkeit, das Laboratorium von der Werkstätte getrennt und wirkt dadurch wieder fruchtbar auf die wirtschaftliche Produktion zurück.

Ohne gemeinsame wirtschaftliche und industrielle Thätigkeit ist keine Sittlichkeit möglich. Andererseits mufs aber betont werden, dafs aus den socialen Instinkten und aus dem Gefühl der Gattungsgemeinschaft das objektive Vernunftgesetz des moralischen Pflichtbewufstseins nicht direkt entwickelt werden konnte, wenn es auch selbstverständlich die natürliche Wurzel desselben ist. Erst durch die Erwerbung der objektiven Kausalvorstellung und infolge der gemeinsamen durch das Werkzeug verrichteten Thätigkeit konnte dem moralischen Bewufstsein Bahn gebrochen und damit die instinktive Solidarität der Gattung zu einem bewufsten Grund moralischer Verpflichtung werden. Das Tier ist als natürliches Wesen sich Selbstzweck; es *fühlt sich als Selbstzweck* und behauptet deshalb im Kampf ums Dasein seine Selbsterhaltung am Leitfaden sinnlicher Lust und Unlust. Diese Selbsterhaltung wird — ohne Bewufstsein des Tieres — eingeschränkt durch das Naturgesetz der Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung, in dessen Dienst das Tier sein Leben eventuell opfern mufs.

Das Bewufstwerden des Naturgesetzes der Vervollkommnung zum moralischen Gesetz der Pflicht ist erst möglich, *wenn das eine Wesen im anderen die Ursache seiner Bewegungen begreift*. Aber nur

das ökonomisch und technisch thätige Wesen kann ein anderes ebenso thätiges als Ursache seiner Bewegungen verstehen. Dadurch wird die Ursache einer Bewegung zum Grund einer Thätigkeit, die Thätigkeit zur Handlung: es entsteht die Vorstellung des Wollens. Indem durch den Wechselprozefs dieser geistigen Beziehungen das urmenschliche Wesen sich selbst als Ursache seiner technischen Thätigkeit erkennt, entsteht aus dem Gefühl des Selbstzweckes das Bewufstsein des Selbstzweckes und des individuellen Wollens seiner Handlungen.

Es braucht nicht besonders betont zu werden, dafs in der Entstehung und Erwerbung der ethischen Vorstellungen eine geistige Zuchtwahl im Kampf ums Dasein thätig sein mufste, die ein Überleben des Passenderen und weiterhin des Vollkommeneren ermöglicht. Dafs der ökonomische Ursprung des sittlichen Bewufstseins richtig ist, bezeugt auch die Etymologie. Schuld und Schulden hängen nicht nur sprachlich zusammen. Es ist leicht einzusehen, dafs die ökonomische Schuld, d. h. die Schwäche und Energielosigkeit in der technisch-ökonomischen Fertigkeit, zu einer moralischen Schuld werden mufste, wenn dieselbe der Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung schädlich war, oder, wie jetzt gesagt werden kann, wenn die Handlung dem Moralgesetz widersprach.

Die Theorie des historischen Materialismus, welche zum erstenmal in methodischer Absicht die Bedeutung der Technik für das Bewufstsein und der Ökonomie für die Ethik hervorgehoben hat, ist aber im Irrtum, wenn sie meint, dafs die Ideen der Menschen der blofse passive Reflex ihrer ökonomischen Situation seien. In urwüchsigen Zuständen wird am ehesten ein unmittelbarer Zusammenhang von Wirtschaftsordnung und sittlicher Anschauung stattfinden; aber je weiter im geschichtlichen Prozefs eine Differenzierung der menschlichen Kräfte stattfindet, trennt sich die sittliche Idee von der ökonomischen Materie, und beide

folgen ihren eigenen immanenten Gesetzen. Die sittliche Erkenntnis kann oft im schroffsten Widerspruch mit der ökonomischen Organisation einer Gesellschaftsepoche stehen. Freilich die Sitte, welche etwas ganz anderes ist als Sittlichkeit, die juristische, politische und kirchliche Verfassung hat ohne Zweifel ihren Grund in dem wirtschaftlichen Unterbau der socialen Gliederung; denn in ihr kommt ökonomische Macht zum socialen Ausdruck. Aber andererseits steht ebenso sehr fest, dafs die höchsten philosophischen, religiösen und ästhetischen Ideale über die bestimmte Zeitepoche hinausweisen und unabhängig von dem jeweiligen Wirtschaftsbetrieb sich erzeugen und wirken.

Im kritischen System der Philosophie wurde das logische Bewufstsein zum Fundament aller geistigen Bethätigung gemacht. Theoretische und praktische Vernunft fanden ihre synthetische Einheit im ästhetischen Gefühlsbewufstsein. Es ergab sich, dafs das Logische und Ästhetische sich einander entsprachen, dafs die leeren Begriffe der Logik durch Vermittelung wissenschaftlicher Erkenntnis und sittlichen Wollens sich zum gefühlvollen Inhalt des ästhetischen Bewufstseins harmonisierten. Im genetischen System der Philosophie wurde aber nachgewiesen, dafs Logik ohne Technik nicht möglich sei, und dafs dem ästhetischen Bewufstsein ein technisches Wirken und Schaffen entsprechen mufste. Das Kunstwerk ist das objektive Mittel, an dem sich der ästhetische Instinkt zum ästhetischen Bewufstsein emporgerankt hat. Handwerk und Kunstwerk sind in der technischen Thätigkeit auf gleiche Weise begründet und ursprünglich nicht voneinander zu trennen, wie Spiel und Arbeit. Das Prinzip: ohne Logik keine Ästhetik, mufs als Gegenseite empfangen, dafs ohne Technik keine Ästhetik möglich sei. Das Bewufstwerden der Schönheit und ihrer regulativen Ideen ist im Laufe der ästhetischen Praxis allmählich erworben worden. Auch hier spielen

dieselben biologischen Gesetze des Konkurrenzkampfes und der natürlichen Zuchtwahl ihre bedeutsame Rolle. Erst mufste der Urmensch ein schönes Werk schaffen, bevor er die Schönheit am Menschen bewufst beurteilen lernte. Erst dann konnte er auch die Schönheit der Natur in den Horizont seiner Betrachtung ziehen, nachdem er zugleich wissenschaftlich und industriell mit ihr in Beziehung und Bekanntschaft getreten war.

Durch Darwin wissen wir, dafs in der sexualen Zuchtwahl ein Moment ästhetischer Wirkungen liegt. Die Geschöpfe der Natur sind schön, aber sie haben kein objektives Bewufstsein ihrer eigenen Schönheit. Die ästhetisch-sexuale Zuchtwahl wirkt instinktiv und im direkten Dienst der Gattungsfortzeugung. Wie der Mensch seinen eigenen Organismus nur durch technische Apparate wissenschaftlich begreifen lernen konnte, so war das Kunstwerk notwendig, um dem Menschen seine eigene Geistes- und Leibesschönheit zum Bewufstsein zu bringen. Das Kunstwerk ist auch eine psychophysische Organprojektion. Die Schönheit des Werkes hat ihren genetischen Grund in der Schönheit seines Schöpfers. Wie die Maschine der Ausdruck seiner rationellen Organisation, so ist das Kunstwerk die Offenbarung seiner höchsten Vollkommenheit und das ästhetische Gefühl ebenso sehr kritisches Ziel als genetischer Quell aller differenzierten Bewufstseinsfunktionen.

Diese Ansicht über den genetischen Zusammenhang von Ästhetik und Technik ist die positive Ergänzung von Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, wo die technischen Werke der Natur in ihrer physischen Organisation mit den schönen Werken der Natur und Kunst unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Zweckmäfsigkeit zusammengestellt werden. Da die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ die Synthesis von Natur und Sittlichkeit, von Notwendigkeit und Freiheit begründen soll, so wird dieselbe einerseits in der ästhetischen, andererseits in der tech-

nischen Teleologie vollzogen. Freilich mufste Darwins Entwicklungslehre und Marx's social-historische Theorie hinzukommen, um diese formale Einheit zu einer positiven zu ergänzen. Es mufste die Teleologie prinzipiell genetisch aufgefafst werden.

Wie trotz der kritischen Scheidung der einzelnen Bewufstseinsrichtungen eine Synthesis in der ästhetischen Funktion möglich und notwendig war, so erwies die genetische Psychophysik des Bewufstseins ihren gemeinsamen Entstehungsgrund in zwiefacher Beziehung aus dem ästhetischen Gefühl und der ästhetischen Technik.

Die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen Natur und Freiheit spitzte sich zu dem Problem zu, wie Tier und Mensch genetisch zusammenhängen. Die Freiheit entstand mit dem ersten Werkzeug, das den Vormenschen vom Sklavendienst seiner Organe loslöste. Die Freiheit ist eine Überwindung des Tieres und ihre Gröfse kongruent mit der Kraft des Selbstbewufstseins. Die Kultur beginnt mit der Arbeit im technischen und ökonomischen Sinne des Wortes. Der Mensch hat sich sowohl geistig als körperlich an dem Werk seiner Hand emporgereckt. Die Psychophysik des Bewufstseins hat nicht nur die Sinnesorgane, sondern auch die motorischen Glieder als Entstehungsursachen des logischen Bewufstseins heranzuziehen. Kulturgeschichtlich ist die Psychophysik zu einer technologischen und ökologischen Psychologie zu erweitern.

Hiermit wäre eine Urgeschichte der reinen Vernunft geliefert, soweit unsere Erkenntnis eine hypothetische Konstruktion gestattet. Zugleich wäre in ihr das Kantische Problem gelöst, wie Sinnlichkeit und Verstand aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen, und eine Theorie einheitlicher Weltentwicklung nach dem Muster Spinozistischer Weisheit gegründet.

6. Kants Lehre von der Entwicklungsgeschichte der praktischen Vernunft.

Die Notwendigkeit einer synthetischen Verknüpfung kritischer und genetischer Untersuchungsart zu einer einheitlichen Methode philosophischer Weltbetrachtung glaube ich in den vorangegangenen Erörterungen genugsam bewiesen zu haben; dafs diese Tendenz auch in der Kantischen Philosophie selber liegt, ist ebenfalls gezeigt worden. Man mufs auf diese Thatsache um so mehr hinweisen, weil der Fanatismus des entwicklungsgeschichtlichen Vorurteils dem Verständnis und der Anerkennung des Kantischen Kritizismus oft ein fast unüberwindliches Hindernis entgegensetzt. Der genetische Gedanke ist für die moderne Wissenschaft ein unverlierbarer Gesichtspunkt geworden; aber man vergifst über dem Lob der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung die logisch-methodische Selbstbestimmung der Kritik, und da ist es eine befreiende Erkenntnis, dafs Kant nicht nur eine Kritik, sondern auch eine Geschichte der praktischen Vernunft gelehrt hat, welche mit der biologischen Entwicklungslehre kaum im Widerspruch stehen dürfte.

Wenn man der Kantischen Ethik, soweit sie kritisch ist, Dualismus vorwirft, so ist dem nur sehr bedingter Weise zuzustimmen. Den Äufserungen über die schroffe Entgegensetzung von Pflicht und Neigung, Moralgesetz und Naturgesetz könnte man ebenso viele anders lautende Behauptungen entgegensetzen. Wer Aufgabe und Sinn der Kantischen Problemstellung erkannt hat, wird darin nur das methodische Bestreben sehen, zu einer möglichst grofsen kritischen Klarheit zu gelangen. Der systematische Zusammenhang wird dabei, als aufserhalb des Hauptzieles liegend, nicht wenig vernachlässigt. Ich glaube aber, gezeigt zu haben, dafs jener Dualismus nur ein durch methodische

Interessen bedingter scheinbarer Dualismus ist, und dafs zwischen der formalen und materialen Ethik ein innerer notwendiger Zusammenhang besteht, den Kant klar formuliert hat. Ebendasselbe, was dort in Bezug auf das subjektive Verhältnis von Pflicht und Neigung gezeigt wurde, ist in Bezug auf Naturgesetz und Moralgesetz auch objektiv im Rahmen einer philosophischen Weltanschauung überhaupt zu untersuchen; denn es erhebt sich die Frage: wie verhält sich in erkenntnis-theoretischer Prüfung das Naturgesetz als notwendige Regel des Triebes zum Moralgesetz als der notwendigen Regel der Pflicht? Die Lösung dieses Problems ist in systematischer und genetischer Beziehung in den vorangehenden Abschnitten zu liefern versucht worden. Sie war nur möglich durch die wissenschaftlichen Mittel der natürlichen Entwicklungslehre, welche in Darwins grundlegenden Forschungen ihren epochemachenden Ausdruck gefunden hat. Es ist interessant zu vergleichen, wie Kant in manchen Punkten den grofsen Naturforscher antizipiert hat.

Man hat der Darwinschen Theorie nachgerühmt, dafs sie die einzige Grundlage einer monistischen Weltanschauung liefern könne. Sie soll die grofse Kluft überbrücken, welche im Bewufstsein des Menschen zwischen Tier und Mensch besteht, und den Erdensohn in eine reale Verwandtschaftsbeziehung zum Mutterschofse der Natur bringen. In der physischen und geistigen Beschaffenheit des Menschen findet diese Theorie die untrüglichen Zeugnisse für seine tierische Vergangenheit und seine Stellung in der natürlichen Welt. Darwin hat in Übereinstimmung mit der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft die Frage nach dem Ursprung der Pflicht aufgeworfen: „Welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft?“ und er findet ihre Wurzel in den socialen Gattungsinstinkten. Es ist nicht meine Absicht, die Darwinsche Genealogie der Moral darzustellen und mit der

Kantischen zu vergleichen; ich setzte die Bekanntschaft mit der ersteren voraus. Das Darwinsche Forschungsprinzip ist im wesentlichen das empirisch- oder induktiv-genetische Verfahren, so dafs Darwin die Unterscheidung von materialen und formalen Moralprinzipien selbstverständlich abweist. Zum Teil ist diese Ablehnung aber Selbsttäuschung, was leicht zu zeigen wäre: dafs nämlich in seiner Lehre so viel von formalen Prinzipien enthalten ist, als darin teleologisch gedacht wird. Das kritisch-genetische Prinzip besteht aber in dem Bewufstsein, dafs in der Wissenschaft von der Entwicklung nicht nur die allgemeinen logischen Denkgesetze, sondern auch ein Entwicklungsideal a priori vorausgesetzt werden mufs; dafs der Empirismus der socialen und geschichtlichen Auffassung des Menschen unzulänglich ist, ein zureichendes Prinzip für die Begründung der Moralität und die Erkenntnis ihrer Entwicklung darzustellen.

Kant ist nicht nur der Begründer der astronomischen Entwicklungslehre, sondern er hat auch in der Kritik der teleologischen Urteilskraft die hypothetische Idee einer organischen Entwicklungslehre angedeutet: freilich bezeichnet er dieselbe als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft", und es mufs als eine historische Schranke der positiven Naturwissenschaft bezeichnet werden, dafs Kant trotz mancher Anläufe das Dogma von der Artkonstanz nicht überwunden hat. Unbekannter dürften seine Gedanken über die moralische Entwicklungsgeschichte sein. Die natürliche Entwicklung steht aber mit der Kulturgeschichte des Menschen in engstem Zusammenhang, wenn diese als eine Fortsetzung jener aufgefafst wird. Die Lehren von der physischen und moralischen Teleologie sind Specialfälle der erkenntnis-theoretischen Untersuchung des Zweckbegriffs überhaupt. Dadurch wird die dogmatische Teleologie in eine kritische verwandelt, welche sich des Ursprungs und des wissenschaftlichen Wertes der Zweckidee

bewufst ist. Deshalb darf der kritische Philosoph ruhig die Naturforschung ermuntern, soviel sie will und kann, mechanisch zu erklären; denn er weifs, dafs sie nie zu einer vollständigen Synthesis in der Reihe der natürlichen Bedingungen gelangen und nie die Natur in ihrer Totalität mechanisch auflösen wird, kurz: dafs die Naturwissenschaft als Weltanschauung kritisch unmöglich. Deshalb ist er auch genötigt, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäfs jene mechanischen Ursachen doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen zu müssen. Die teleologische Betrachtung der organischen Naturformen giebt dann auch Veranlassung, „sogar der ganzen Natur“ nach dem Prinzip der Endursachen nachzuspüren und in ein System der Zwecke zu bringen, „wobei es unausgemacht dahingestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grund der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen; nur dafs unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht imstande ist“. In der Idee müssen wir demnach den kausalen Mechanismus und teleologischen Technizismus der Natur als vereinigt möglich denken; wir müssen den Mechanismus dem Technizismus als Mittel unterordnen, wenn wir die Natur als ein in sich zweckmäfsig gegliedertes Ganzes auffassen wollen. Kant stimmt mit Blumenbach voll und ganz überein, wenn derselbe das Vermögen der Materie zur Organisation in einem Bildungstriebe sieht, dem der Mechanismus untergeordnet ist. Ohne jenen spontanen Trieb würde in der That eine Unendlichkeit mechanischer Natururasachen sich vergeblich abmühen, eine Organisation hervorzubringen. Wenn man in der Physiologie und Physik der Zelle noch so sehr vordringt, so wird der innere Grund der Bildungsgesetze uns doch unbekannt bleiben. Man kommt durch eine blofs naturwissenschaftliche Methode immer wieder nur auf komparativ Innerliches,

d. h. auf eine Erscheinung im Sinne der Kantischen Philosophie.

Der Mensch als Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung ist Erscheinung und Produkt der Natur. Die anthropologische Gattung gehört zur Tierheit, insofern sie physische Triebe hat, welche durch die sinnlichen Empfindungen in stetem Kontakt mit der physischen Aufsenwelt stehen. Indem der Mensch derart innerlich und äufserlich von der Natur affiziert wird, existiert er in Raum und Zeit als Glied in der Verkettung natürlicher Prozesse. In seinem Geiste ist er sich aber auch seines intelligibeln Wesens bewufst, als Grund einer spontanen Wirkung auf die Natur, als freies und autonomes Glied einer rationalen Gattung. Wie im individuellen Bewufstsein Trieb und Pflicht sich gegenüberstehen, so entdeckt sich hier ein Widerspruch von natürlicher und rationeller Gattung innerhalb des Schemas von Naturgesetz und Moralgesetz. Der Einzelne mufs sich selbst die Freiheit im Lebenskampf erringen: seine Freiheit ist seine eigene That und Entwicklung. Wenn nach Kants Ausspruch, in Übereinstimmung mit dem biogenetischen Grundgesetz, die neue Generation wieder von Abc. anfangen und die schon zurückgelegte Strecke wiederholen mufs, so wird in entsprechender Weise die Entwicklung der Sittlichkeit in phylogenetischer Beziehung innerhalb der Geschichte der Menschheit sich bethätigen müssen. Zwischen der natürlichen und sittlichen Gattung liegt die Thätigkeit der Kultur, welche die schöpferische Synthesis von Natur und Freiheit darstellt. Damit treten wir aus dem Bereich der Naturgeschichte in das Gebiet der Kulturwissenschaft. Kultur ist die durch die Spontaneität der geistigen Kraft des Menschen erzeugte Einwirkung auf die Natur; insonderheit ist die moralgeschichtliche Kultur die aktive Selbsterhebung des Menschen aus der Notwendigkeit

des Naturgesetzes zur Freiheit des Moralgesetzes. Darin liegt das eigentliche Wesen der Selbstgesetzgebung der Vernunft, dafs der Mensch durch die Thätigkeit seines eigenen Geistes die Kulturerrungenschaften hervorgebracht hat. Die Autonomie der Vernunft ist nicht nur Selbstbestimmung, sondern auch Selbsterziehung und Selbstbefreiung. Das Bewufstsein der Freiheit ist geschichtlich erworben worden.

Freilich sind es nur fragmentarische Gedanken, welche Kant zur Grundlage seiner kritischen Kulturgeschichte gemacht hat*). Sie sind hauptsächlich in zwei kleinen interessanten Aufsätzen niedergelegt: „Mutmafslicher Anfang der Menschengeschichte" (1786) und „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784). Dazu kommen einige interessante Bemerkungen aus der „Anthropologie" (1798) und die kulturphilosophisch bedeutsamen letzten Kapitel der Kritik der teleologischen Urteilskraft. Unter Ausscheidung des Fremdartigen will ich versuchen, aus den hier gegebenen Daten eine systematische Übersicht über die leitenden Ideen dieser fragmentarischen Kulturgeschichte zu geben, ohne in eine specielle Kritik derselben einzugehen.

Kant spricht von einer „Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" und in gleicher Weise von einer „Entwicklung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen". Der Mensch ist als Naturwesen wie das Tier dem naturgesetzlichen Trieb des Instinktes notwendig unterworfen, aber aus dem Instinkt entwickelt sich die Vernunft als ein Vermögen, „das sich

*) Dieselbe wird deshalb hier ausführlicher dargestellt, um mit Kants eigenen Worten die nichtigen Einwendungen zu widerlegen, welche von seiten der Anhänger der Entwicklungstheorie so häufig gegen die Lehre von allgemein gültigen Gesetzen des Bewufstseins gemacht zu werden pflegen.

über die Schranken, worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann“ und den Menschen in den Stand der Freiheit setzt. Die Vernunft ist es, die rastlos uns zur Entwicklung der in sie gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibt. Die Bestimmung der Menschengattung ist „Fortschreiten zur Vollkommenheit“. Mit J. J. Rousseau stimmt er überein in der Annahme eines unvermeidlichen Widerstreites der Kultur mit der Natur des Menschengeschlechtes als einer physischen Gattung; aber eine Kultur nach wahren Prinzipien der Erziehung mufs die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig entwickeln, „so dafs sie jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite“. Die Natur hat gewifs nicht Instinkt und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken können. Die Instinkte und Triebe, welche in der Anthropologie „an sich Pöbel“ genannt werden, sollen durch die Erleuchtung der Vernunft erzogen werden, und so ist das Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung, „bis vollkommene Kunst wieder Natur“ wird. Mit der Freiheit kommt auch das Böse in die Menschenwelt, denn die „Freiheit ist Menschenwerk“.

Vier Momente der Vernunft sind es, die den Menschen über das Tier erheben. Mit dem ersten Schritt in das Reich der Vernunft ist die Entlassung „aus dem Mutterschofs der Natur verbunden“. Der Mensch ist frei, — aber mit der Freiheit erscheint die Möglichkeit der Sünde, die Sorge und der — Tod. Aus einer instinktiven Verempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse entwickelt sich die Wahlfreiheit der Nahrung. Durch die Vernunft wird der sexuelle Instinkt zu einer höheren Stufe erhoben; indem der Gegenstand der tierischen Sinnenlust „den Sinnen entzogen wird“, wird die Neigung inniglicher und dauerhafter. „Das zeigt schon das Bewufstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe.“

Interessant ist, dafs Kant in Übereinstimmung mit Darwin die ästhetischen Fähigkeiten aus dem sexualen Leben herleitet: „Wie gering war das Kunststück, um von blofs empfundenen zu idealischen Reizen, von der blofs tierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des blofs Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen.“ Mit dem vernünftigen Bewufstsein entsteht zugleich die Erwartung des Künftigen: Furcht, Hoffnung und Tod. „Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: dafs er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben.“ Danach lernt der Mensch im Tier ein Mittel und Werkzeug seiner Absichten sehen. „Diese Vorstellung schliefst (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein, dafs er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr als Zuneigung und Liebe zur Einrichtung der Gesellschaft notwendig ist.“ — „Damit trat der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, nämlich in Ansehung des Anspruchs, selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem blofs als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie blofs als ein Werkzeug zur Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit der Menschen.“ —

Ähnliche Gedanken werden in den „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte“ geäufsert. Für Kant steht es fest,

dafs die Geschichte des Menschen das Werk des Menschen ist. So soll er nur der Vollkommenheit und Glückseligkeit teilhaftig werden, „als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat". — „Er sollte nämlich nicht durch Instinkt geleitet oder durch anerschaffene Kenntnisse versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst hervorbringen." — — — „und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollte gänzlich sein eigenes Werk sein". — „Er soll das Verdienst ganz allein haben und es sich nur selbst verdanken: die innere Vollkommenheit der Denkungsart und dadurch sich zur Glückseligkeit emporgearbeitet zu haben; er sollte zu einer vernünftigen Selbstthätigkeit gelangen."

In demselben Aufsatz bespricht Kant auch die Mittel und äufseren Ursachen der Entwicklung und des Fortschrittes. Er ist sich klar, dafs nur der sociale Mensch Träger und Erzeuger der Vernunft und Sittlichkeit sein kann. Das Mittel des geschichtlichen Fortschrittes ist ein dem Darwinschen Prinzip des Kampfes um das Dasein sehr ähnliches: der Antagonismus zwischen gesellschaftlichen und individuellen Kräften, die gesellige Ungeselligkeit des Menschen! „Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit." Der Isolationstrieb des Menschen führt zur Zwietracht, sein Geselligkeitstrieb zur Eintracht. Die Wechselwirkung zwischen beiden ist die Quelle der Entwicklung. „Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgehende Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien

und so eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann."

Indem sich so der Mensch „von der untersten Stufe der Tierheit an allmählich bis zur höchsten Stufe der Menschheit" durch eigene Kraft entwickelt hat, erscheint der gute Wille, der nach Kant das einzig absolut Wertvolle in der Welt ist, als ein Produkt der Kulturgeschichte, als das selbsteigene Werk menschlicher Entwicklungsthätigkeit. „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind civilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Eheliebe und äufseren Anständigkeit hinausläuft, macht blofs die Civilisierung aus." —

Hier mögen einige charakteristische Äufserungen aus der 1803 von Rink herausgegebenen Pädagogik Kants angeschlossen werden, welche sehr dazu geeignet sind, die Illusionen über ein fertiges Angeborensein moralischer Gesetze und Ideen zu zerstören. — Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden mufs. — Disciplin oder Zucht ändert die Tierheit in die Menschheit um. Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. — Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigene Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. — Der Mensch kann nur Mench werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. — Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten und zu machen, dafs

der Mensch seine Bestimmung erreiche. Die Tiere erfüllen diese von selbst, und ohne dafs sie sie kennen. Der Mensch mufs erst suchen, sie zu erreichen, dieses kann aber nicht geschehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von seiner Bestimmung hat. — Die Vorsehung hat gewollt, dafs der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht, so zu sagen, zum Menschen: „Gehe in die Welt," — so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden, — „ich habe dich ausgerüstet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eigenes Glück und Unglück von dir selbst ab." — Gute Erziehung ist gerade das, woraus alles Gute in der Welt entspringt. Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden, denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dafs die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten. — Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind blofse Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität.

Fünftes Kapitel.

Vergleichende Moralgeschichte.

Geleitet von dem Begriff der Sittlichkeit und auf Grund biologischer Erkenntnisse ist es uns möglich gewesen, die psychophysischen Vorbedingungen für die sittliche Entwicklung der Tierheit zur Menschheit festzustellen und in Form einer hypothetischen Rekonstruktion die Urgeschichte des Menschengeistes unserem Verständnis zu erschliefsen. Wir führten den Urmenschen in seinem allgemeinen Begriff

bis zur Stufe der jetzt lebenden Naturvölker, von wo aus in hundertfältiger Variation die Stämme und Nationen des Menschengeschlechtes räumlich über den Erdenrund und zeitlich in die Geschichte hinausströmen. In die Verschiedenheit der Lebensart der einzelnen Völker Einheit und Zusammenhang zu bringen, ist die vergleichende Moralgeschichte berufen, in komparativer und genetischer Methode die gleichen und ewigen Spuren der Sittlichkeit überall nachzuweisen, wo die Menschheit ihre Kreise zieht.

Der Begriff eines Naturvolkes ist sehr relativ zu fassen, und wenn man darunter etwa versteht, dafs ein solches Volk ohne alle Kultur sei, so ist er geradezu falsch. Die Zeit ist vorüber, wo man von der Höhe des civilisierten und theologischen Vorurteils mit moralischer Verachtung auf die niederen Rassen des Menschengeschlechtes herabblickte. Hier hat die Naturwissenschaft Wandel geschaffen und gezeigt, dafs es keinen Menschenstamm ohne Kultur giebt, wenn dieselbe auch eine noch so niedrige und unausgebildete Stufe einnimmt. Wir wissen heute bestimmt, dafs kein Menschenstamm auf dem Erdenrund lebt, der nicht irgend einen Entwicklungsgrad künstlerischer und religiöser Kultur besäfse. Die Kultur bedeutet in der Sphäre des ganzen Menschengeschlechtes eine durch die spontane Kraft des Geistes bewirkte Umgestaltung der Natur: eine materielle Kultur durch Beherrschung der äufseren Natur und eine ideelle Kultur durch bewufste Entwicklung natürlicher Anlagen. Wenn die Anthropologie die physische und logische Einheit des Menschengeschlechtes erwiesen und die Natureinheit zu einer Kultureinheit erweitert hat, so ist zu erwarten, dafs die ganze Fülle des Menschengeschlechtes auch eine sittliche Einheit bilde, so dafs die formale Bedeutung des Moralgesetzes in gleicher Weise

überall aufzufinden sei, wo Menschen unter Menschen wohnen.

Hier treten uns nun fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Das moralische Vorurteil des civilisierten Europäers hat uns selten exakt erkannte Nachrichten über die Sittlichkeit der „Wilden“ zukommen lassen. Keine Wissenschaft liegt wohl so sehr im Argen wie die ethnologische Ethik. Abgesehen von den widersprechendsten Meinungen im einzelnen, hat sich sogar Lubbock dazu verstiegen, den Naturstämmen die Sittlichkeit abzusprechen. Bedenkt man, dafs Soldaten, Kaufleute und Missionare, alle in gleicher Weise wenig fähig und vertrauenswürdig in ihren Schilderungen und Beurteilungen, uns die widerspruchsvollsten Nachrichten gegeben haben, so wird man begreifen, wie schwer es ist, heute eine Theorie der ethnologischen Ethik aufzustellen. Alle Theorie setzt klar erkannte Thatsachen voraus. Es ist aber zu bezweifeln, dafs jene Berichterstatter immer diejenigen subjektiven und objektiven Bedingungen besessen haben, mit denen ein Naturforscher sonst an die Untersuchung der Lebensverhältnisse von Pflanzen und Tieren herantritt. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine nach naturwissenschaftlichem Vorbilde betriebene Induktion der ethischen Thatsachen möglich. Manches Versäumte ist hier wohl kaum wieder nachzuholen, da fast die meisten Naturstämme aus ihrer ethnischen Originalität herausgetreten sind. Vorurteilsfreie Naturforscher der Menschheit, wie sie Herder wünschte, fangen wir erst jetzt an zu werden.

Trotz der vielfach widersprechenden Nachrichten über die materiale Ethik der kulturarmen Stämme kann man durch eine Analyse der bestbeglaubigten Thatsachen nachweisen, dafs das moralische Gesetz in seinem formalen Werte auch bei ihnen Geltung besitzt. Die formalen Begriffe der gesetzlichen Gemeinschaft, der Pflicht und des Selbstzweckes ist auch in den Gesinnungen und Handlungen

der niederen Stämme wiederzufinden. „Wildheit“ bedeutet nicht Gesetzlosigkeit, ja der kulturarme Mensch steht noch viel unfreier und gefesselter da unter dem Gesetz der Stammesgemeinschaft, welches die natürliche Situation der Lebens- und Entwicklungsbedingungen derselben vorschreibt, als der kulturreiche und civilisierte Mensch; denn der individuell freie Mensch, welcher sich selbst Gesetz ist, ist das höchste und letzte Produkt der moralischen Kulturgeschichte. In den Zuständen primitiver Kultur trägt das moralische Gesetz mehr den Charakter natürlicher Notwendigkeit als geistiger Freiheit, ist mehr Heteronomie der Natur als Autonomie des Wollens. Darum steht das Individuum mehr im Dienste des Stammes und hat nur Wert in Rücksicht auf die natürliche Erhaltung und Entwicklung der Stammesgemeinschaft. Der Stamm ist Selbstzweck, das Individuum Mittel. Auch für den „Wilden“ giebt es sittliche Verpflichtungen und sittliche Leistungen, wenn auch Kannibalismus und Blutrache nach unseren Anschauungen unsittlich geworden sind.

Der moralische Wert oder Tugendcharakter einer Handlung hat seinen Grund in der Autorität des Stammesgefühles und des Stammesgesetzes, das für die einzelnen Glieder die Würde eines primitiven Ideales besitzt.

Ohne näher auf die speciellen Probleme der Sittlichkeit der niederen Völker einzugehen, kam es uns nur darauf an zu zeigen, daſs in der primitiven Sittlichkeit auch zwischen formalen und materialen Moralprinzipien zu unterscheiden ist, daſs das Pflichtgefühl des Individuums nicht aus irgend einer schlauen Nützlichkeitserwägung herstammt, sondern a priori durch das Gesetz der Stammeserhaltung und Vervollkommnung bedingt ist.

Man pflegt die primitive Sittlichkeit der Naturvölker oft prinzipiell der humanen Ethik entgegenzusetzen. Unsere Ansicht über die moralische und genetische Einheit des Menschengeschlechtes verbietet uns, diesen Dualismus ferner

anzuerkennen. Immerhin ist eine relative Unterscheidung, soweit sie auf die materialen Lebensbedingungen sich stützt, zwischen primitiver und humaner Sittlichkeit gutzuheifsen, insofern man unter letzterer die moralische Leistung der höher kultivierten Völker der civilisierten Menschheit versteht. Die sittlichen Vorstellungen der niederen Kulturstämme umfassen im allgemeinen nur die specifischen Stammesinteressen, während die humane Sittlichkeit im engeren Sinne einer bewufst zu erstrebenden Kultureinheit des ganzen Menschengeschlechtes erst geschichtlich sich aus der Stammes- und nationalen Ethik entwickelt hat. Also nur da, wo die praktische Idee des Menschentums zum bewufsten Grund menschlicher Beziehung wird, kann in dieser Hinsicht von einer humanen Sittlichkeit gesprochen werden. Es wäre interessant, auch die Ethik der jetzt lebenden Naturvölker dahin zu untersuchen, wie weit sich ihre moralischen Gesinnungen über die engen Interessen des Stammes hinaus erstrecken. Soweit man aus den Thatsachen schliefsen darf, ist die praktische Humanität mindestens im Keime bei ihnen anzutreffen. Doch mufs bei dem sehr zweifelhaften Stand der Nachrichten über den primitiven Moralzustand und bei der uns oft unverständlichen Lebenslage der Naturstämme diese Frage vorläufig lieber unentschieden gelassen werden.

Ein zweites genetisches Problem bestände in der Aufgabe nachzuweisen, wie bei den uralten Völkern des Orientes sich die nationale Sittlichkeit allmählich zur Idee der Humanität aufgeschwungen hat. Denn im Orient entspringen zu einem grofsen Teil die Quellen der abendländischen Civilisation. Was Ägypter, Perser, Inder und Chinesen über die Einheit des Menschengeschlechtes und die moralische Kultur zur Humanität gedacht haben, nach kritisch-genetischer Methode zu untersuchen, wäre von grofser Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des sittlichen Bewufstseins. Doch kann nur auf das Problem

selbst hingewiesen werden, und wir müssen uns damit begnügen zu zeigen, wie im Judentum und in der griechischen Kultur sich allmählich die Idee der Menscheneinheit aus den nationalen Schranken zu dem modernen Bewufstsein universeller Humanität emporgerungen hat. Diese Untersuchung wird unserer Aufgabe am besten gerecht, weil wir hier die relativ klarste historische Überlieferung besitzen, und wir wegen des unmittelbaren genetischen Zusammenhangs den wirklichen Prozefs der Geschichte am Leitfaden eines kritisch bewährten Prinzips ideell nacherzeugen können.

Wenn man nach den Kriterien der Humanität fragt, deren Geschichte dargestellt werden soll, so sind dieselben in der Theorie der moralischen Erfahrung begründet worden. Humanität ist überall da, wo der Mensch in jedem Menschen den Selbstzweck achtet. Die verschiedenen Arten, in denen sich diese Achtung des Selbstzweckes bethätigt, ergeben sich im einzelnen aus der Beziehung des Menschen zum Stammesfremdling, zum Sklaven, zur Frau und zum Schicksal. Da, wo der Mensch in jedem Stammesfremdling nicht ohne weiteres einen natürlichen Feind erblickt, gegen den er alle Mittel der Gewalt und Unterdrückung gewissenlos anwenden darf; wo der Mensch den Mitmenschen nicht zum mechanischen Mittel und Werkzeug seiner Genüsse, zum Sklaven seiner despotischen Begierden erniedrigt; wo Mann und Weib sich gegenseitig als gleichwertige und gleichberechtigte Glieder der Gesellschaft anerkennen; wo der Mensch sich von den Befürchtungen und Hoffnungen religiösen Aberglaubens bebefreit und Gott den moralischen Krieg erklärt, um sich zur Freiheit der sittlichen Selbstgesetzgebung zu erheben, — da und nur da ist Humanität.

Sechstes Kapitel.

Die Ethik des Griechentums.

1. Die Bedeutung der griechischen Kultur.

Unsere Aufgabe besteht nicht darin, die Sitten noch die wirtschaftlichen und politischen Einrichtungen der griechischen Nation zu beschreiben und auf ihren ethischen Gehalt zu prüfen. Hier handelt es sich um den historischen Nachweis, wie aus der griechischen Nation die Idee sittlicher Humanität herausgewachsen ist, und wie viel die geistige Kultur Hellas' zur Heranbildung der geistigen Menschheit beigetragen hat.

Die moralischen Vorstellungen, welche in Homers Werken und in den älteren Dichtungen vorherrschen, bleiben unberücksichtigt, wenn auch in ihnen über den Rahmen der Stammesmoral hinausgehende Ideen unzweifelhaft zu erkennen sind. Weil mit der prinzipiellen Erkenntnis humaner Sittlichkeit in Griechenland zugleich die Philosophie entstanden ist, wird man in der Folge sehen, dafs philosophische Köpfe im allgemeinen die Hauptträger humaner Ideen wurden, während die Politiker meistens in den Schranken des nationalen Gesichtskreises befangen blieben.

Es ist eine der geläufigsten geschichtlichen Ungenauigkeiten, welche zu einer schlimmen Phrase geworden ist, dafs die hellenische Kultur das Musterbild einheitlicher und glücklicher Lebensgestaltung gewesen sei. Die Redensart von hellenischer Heiterkeit und Schönheit schwätzt einer dem anderen nach, bis schliefslich jedermann ohne Prüfung und Beweis davon überzeugt ist.

Die Befreiung von den weltflüchtigen lebentötenden Lehren des mittelalterlichen Christentums und die historische

Flucht des aufatmenden Menschengeistes in den Kulturkreis hellenischer Vergangenheit liefs die geschichtlichen Thatsachen in einem verklärten Lichte wie ein Ideal erfüllter Hoffnung und Sehnsucht erscheinen: Man glaubte in der hellenischen Schönheit das verlorene Paradies zu finden und wollte die Schlange nicht sehen, welche in dem ökonomischen und geistigen Zwiespalt des griechischen Lebens den Sündenfall herbeigeführt hatte.

Fürwahr hat das griechische Volk in den höchsten Werken seiner ästhetischen Kunst einen idealen Ausdruck des Menschentums geschaffen, der unvergleichlich dasteht. Seine genialen Leistungen ragen aus der Vergangenheit in unsere Kultur hinüber und sind mit unserem Bewufstsein untrennbar verschmolzen worden. Aber es waren nur die Spitzen und Blüten der hellenischen Kultur, wo die schöne Einheit und das ideale Gleichgewicht menschlicher Kräfte seine charakteristische und typische Gestaltung fand. In den Niederungen der Gesellschaft wogte indes der Zwiespalt wirtschaftlicher und politischer Kämpfe, seufzte die Horde der Sklaven unter dem Joch der Knechtschaft und setzte sich der Fortschritt sittlicher Aufklärung mit Religion, Staat und Nation in einen unheilbaren Widerspruch. Wie die humane Sittlichkeit sich im einzelnen im Gegensatz zu Gewohnheit und Tradition entwickelte, wird im folgenden nähere Erläuterung finden, wo selbstverständlich nur die Hauptstationen berücksichtigt werden können, welche der sittliche Geist in seiner historischen Entwicklung zurückgelegt hat.

2. Die tragische Dichtung.

In den Anfängen humaner Sittlichkeit auf griechischem Kulturboden sieht man das Problem des menschlichen Lebens in seiner Beziehung zu einer göttlichen Weltregierung in einer Weise durchdacht, wie sie heute noch unser ganzes Interesse in Anspruch nehmen mufs. Die Befreiung des

Menschen vom blinden Schicksal und seine Heranreifung zur geistigen Selbständigkeit hat nirgends treffenderen Ausdruck gefunden als in Äschylus' Tragödie von Prometheus, deren Menschheitsproblem bis in die ergreifenden und erhabenen Gedanken einer Goethischen Hymne gleichen Namens sich fortgezeugt hat.

Der moralische Atheismus ist der Grundgedanke des tiefsinnigen Mythus: die Erlösung der Menschheit von der Gottheit. Gott- und Weltvorstellung entwickeln sich untrennbar. Der Mensch wird Meister der Natur, und zurück weichen die Götter in das Nichts der Vergessenheit. Auch Zeus wird einst vom Throne sinken; denn auch das Göttergeschlecht beherrscht das Gesetz des ewigen Wechsels. Prometheus ist der Genius der Menschheit, und wegen seiner Liebe zu den Menschen sehen die Olympier in ihm einen Frevler an der Götterwelt.

Prometheus gab den Menschen das Feuer, das er aus dem Olymp entführte; er machte das blinde Volk der Menschenkinder vernünftig und lehrte sie alle Werkzeuge gebrauchen, zu der Zeit, da sie noch in Höhlengrüften wohnten.

Prometheus hafst die Götter und nennt Hermes einen dienstbeflissenen Götterknecht; er will seine unglückliche Lage mit dessen göttlichem Sklaventum nicht vertauschen, denn er, der allen Menschen ein Heiland erschien, hat das Bewufstsein: ich leide ungerecht.

Der sinnreiche Mythus ist eine an Erfahrungen und Beobachtungen anknüpfende erdichtete Urgeschichte der Menschheit und ihrer Entwicklung zur moralischen Selbständigkeit. Der Name des Prometheus deutet an, dafs er als Genius die erwachende Voraussicht und Intelligenz des Menschen darstellt. Die neuere Wissenschaft deutet die Sage in eine entwicklungsgeschichtliche Selbstschöpfung der Menschheit um, in welcher Prometheus zur immanenten idealen Entwicklungskraft geworden ist. —

Die Verflechtung der menschlichen Selbständigkeit mit dem Walten göttlicher Gesetze ist insonderheit das Problem der Schicksalstragödie.

Während die Philosophen mehr den Begriff des Guten erforschten, haben die tragischen Dichter die Idee der Schuld und ihre Beziehung zu den überlieferten Vorstellungen einer göttlichen Weltregierung in Betracht gezogen. Ist der Mensch Herr seines Schicksals? — Ein Schuldverhängnis, durch göttlichen Fluch auf die Menschen geladen, zeugt von Geschlecht zu Geschlecht Elend und Unglück. Wider seinen Willen wird der Mensch durch die Übermacht des Geschickes zum Frevler an sich und anderen. Der Mensch kann schuldig werden ohne eigene Schuld, und das Fluchgeschick sich auf Kinder und Kindeskinder forterben und sie zu Verbrecherthaten blindlings antreiben.

Während die Schicksalstragödie einen unlösbaren Konflikt menschlichen Willens und des göttlichen Verhängnisses zur Darstellung bringt, so sehen wir doch andererseits die neue Erkenntnis sich bahnbrechen, dafs der Mensch in sich selber den Grund seiner Schuld trägt, dafs, wie Spinoza es einmal ausdrückt, des Menschen Schicksal seine Leidenschaften sind:

> Der Welt zur Warnung, dafs der Sinne blinder Wahn
> Der allerschwerste Fluch ist, der die Menschheit traf.
>
> (Antigone.)

In einem der schönsten seiner Dramen, in der Antigone, zeigt uns Sophokles den Menschen als eigenen Bestimmer seines Geschickes. Der moralische Konflikt wird in die Menschenbrust verlegt, samt den Gründen, die ihn entfachen. Diese Gründe sind aber moralisch um so bedeutungsvoller, weil in ihnen ein Widerstreit des despotischen Staatsgesetzes und des allgemein menschlichen Pflichtbewufstseins zum Durchbruch kommt.

Antigone ist die Trägerin einer humanen Persönlichkeit, voll innerer Wahrheit und Folgerichtigkeit, die sich besonders ihrer zagenden Schwester gegenüber in den Worten offenbart:

Bewufstsein höchster Pflichterfüllung giebt mir Kraft.

Indem sie trotz des Verbotes Kreons ihren Bruder zum Zeichen eines menschenwürdigen Begräbnisses mit Staub bedeckt, ist sie sich bewufst, ein höheres Gesetz zu erfüllen, als das dem Munde eines Staatsdespoten entströmt, — das Gesetz der Liebe. Sie beruft sich auf das ungeschriebene ewige Recht, das nicht seit heute und gestern, sondern von Anbeginn in Kraft steht, und dessen Ursprung noch keinem kund geworden ist. Während Kreon dem Feinde gegenüber keine Verzeihung und Versöhnung gelten lassen will und „stets dem Feinde Böses mit Bösem zu zahlen" bereit ist, vertritt Antigone den Standpunkt eines gleichen Gesetzes für alle, und ihr Charakter erhebt sich zum Höhepunkt aufgeklärter Menschlichkeit in den Gedanken, dafs sie nicht mit zu hassen, sondern mit zu lieben da sei. Hier ringt sich ein Prinzip in der moralischen Erkenntnis durch, das unter den Philosophen Platon und namentlich die späteren Stoiker klar erkannten, das aber erst im Christentum zum fundamentalen Gesetz menschlichen Zusammenlebens geworden ist.

3. Die sophistische Aufklärung.

Während die tragischen Dichter den moralischen Konflikt der Menschen mit den Göttern und ihre Erhebung zur moralischen Autonomie zum Gegenstand poetischer Symbolisierung machten und nur mittelbar auf den Fortschritt sittlicher Aufklärung einwirkten, trat mit der Sophistik eine kulturgeschichtliche Wendung im griechischen Geistes-

leben ein, welche für die Folgezeit von groſser praktischer Bedeutung wurde. Das Prinzip des Zweifels, das der Vater aller Umwälzungen ist, tritt in Form kritischer Reflexion an alles Überlieferte und Bestehende heran. Der Mensch will nicht mehr blind den überlieferten Gesetzen des Staates und der Sitte gehorchen; er will selbst den Grund seines Wissens und Handelns einsehen. Es ist die Selbstfindung der Individualität, welche mit der Tradition brechend, überall den subjektiven Maſsstab und Wertmesser anlegen will. Die Gesetze des Staates, die religiöse Überlieferung, der herkömmliche Ahnenglauben wird einer skeptischen Kritik unterzogen. Was bisher durch Überlieferung von hochgeehrten Urvätern oder durch den Glauben an göttliche Einrichtung geheiligt erschien, wurde auf seinen menschlich-willkürlichen Ursprung zurückgeführt. Die Sophisten wurden die ersten Staatsverbrecher und Gottesfrevler, und Platon macht die spöttische Bemerkung, daſs ihr politisches Verbrechertum im Neid und in der Eifersucht der leitenden Staatsmänner seinen Grund gehabt habe.

Kritias führte den Glauben an die Götter auf eine Erfindung schlauer Politiker zurück, dazu bestimmt, die freie Thatkraft der Menschen zu lähmen. Prodikus meint, daſs die Menschen nur dasjenige als göttlich verehren, was ihnen nützlich sei, weshalb das Brot als Demeter, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon u. s. w. für heilig und göttlich gehalten werde. Lykophron nennt den Adel einen eingebildeten Vorzug, und ein anderer verwirft, wie Aristoteles berichtet, die Sklaverei als eine unnatürliche Einrichtung.

Es ist interessant zu sehen, daſs die räumliche und zeitliche Erweiterung des Gesichtskreises es ist, welche zur kritischen Stellungnahme gegen das Bestehende und Überlieferte hindrängt. Die Vergleichung der eigenen Einrichtungen mit derjenigen anderer Völker muſste zur An-

sicht von der Relativität aller Moral und Religion führen, zur Einsicht ihres subjektiv menschlichen Ursprungs — aus Thorheit und Herrschsucht. Hippias bestreitet sogar, wie Zeller berichtet, auf Grund seiner geschichtlichen Studien über die Vorzeit seines Volkes, die Heroensage und die Städtegründungen, die Verbindlichkeit der Gesetze, weil sie so oft wechseln, und läfst nur die Gesetze als göttliche oder Naturgesetze bestehen, womit es überall gleich gehalten wird.

Wenn es für den kulturmoralischen Fortschritt von gröfstem Einflufs war, den Standpunkt des individuellen Zweifels und der Prüfung einzuführen, so haben die Sophisten insofern über das Ziel hinausgeschossen, als sie die subjektive Schrankenlosigkeit und Willkür des einzelnen zum Mafsstab aller Wissenschaft und Sittlichkeit machen wollten, eine Erscheinung, welche sich unter ähnlichen Lebenslagen in der Geschichte wiederholt. Der befreite Geist war nur frei im negativen Sinne und hatte noch nicht das höhere Gesetz gefunden, in welchem er seine positive Freiheit begründen konnte. Selbstbesinnung und Menschenprüfung müfste in der Folge selbst das Gesetz erzeugen, das sich der von dem Zwang äufserer Mächte losgelöste subjektive Geist sich selber geben mufste, um einen neuen Mafsstab objektiver Gewifsheit im Wahren und Guten zu gewinnen; denn die moralische Selbstgesetzgebung der Vernunft ist das Werk geschichtlicher Entwicklung. Die Freiheit des Willens fällt nicht als Gnaden- und Göttergeschenk in die Menschenwelt, sondern mufs im schweren Kampf der Geister erzeugt und entwickelt werden.

Das Prinzip der Sophistik deutet an, dafs die Geschichte der Humanität eine Geschichte der Persönlichkeit ist. Selbsterkenntnis wurde in der Folge der Standpunkt griechischen Geistesfortschrittes. Sokrates und Platon erzeugten das höhere Gesetz der Vernunft, zu dem die

Sophistik sich nicht hatte emporschwingen können: sie verdichteten die Individualität zur Persönlichkeit.

4. Das Sokratische Problem.

Wie im höchsten Kunstwerk der vollkommenste Ausdruck vollendeten Menschentums sich darstellt, so ist die in sich geschlossene und harmonische Persönlichkeit als ein lebendiges Kunstwerk zu betrachten, in welchem das Gesetz der Freiheit zur allgemein verständlichsten Offenbarung gelangt ist. So krystallisiert sich der ganze Wert des Christentums in der einheitlichen Persönlichkeit des Weisen von Nazareth. Darin liegt der Zauber seiner wirksamen immer wieder erhebenden Kraft, dafs in seiner Persönlichkeit Leben und Lehre untrennbar verknüpft ist. Immer wieder werden nur diejenigen Individuen moralische Gesetzgeber der Menschen sein, deren Predigt in Gesinnung und That gegründet ist. Man hat in Sokrates viele Ähnlichkeit mit Jesus erblicken wollen. In der That bedeuten beide in gleicher Weise ein ästhetisches Problem. Sokrates' einheitliche Persönlichkeit, seine Seelenheiterkeit und innerer Gleichmut, seine moralische Aufklärung des einzelnen Menschen, seine Anklage, Verurteilung und Hinmordung, das sind alles unbestreitbar ähnliche Züge. Aber bedenken wir, dafs Sokrates nur als Bürger von Athen, Jesus aber als Befreier der universellen Menschheit sich fühlte, so wird man den Gradunterschied zwischen beiden abmessen können.

In der Sophistik hat der Mensch sich als selbständiges Individuum gefunden, aber es war das empirische zufällige Individuum, das sich mit Protagoras zum Mafs aller Dinge machte. In der Sokratik sucht der von den Fesseln der Autorität entbundene Mensch einen objektiven Wertmesser seiner Gesinnungen und Handlungen. Wie früher prinzipiell nachgewiesen wurde, ist das logische Bewufstsein der Grund

aller moralischen Urteile. So findet man gerade in Sokrates das Bestreben, objektive Begriffe festzustellen, in denen das Wesen der Dinge klar erkannt wird.

Der Mensch mufste sich in der neuen Welt orientieren. Dazu gehörte Wissen und Begreifen, und indem Sokrates die Menschen selbst in seiner moralischen Eigenschaft als Problem auffafste, mufste er in der Tugend ein Wissen erblicken. Darum waren Selbsterkenntnis und Menschenprüfung für ihn die Quellen aller Tugend. Deshalb mufste er auch die Erkennbarkeit der Tugend darthun, und, weil das Wissen ein objektives sein sollte, die Einheit der Tugend proklamieren, dafs die Tugend in jeder Beziehung dieselbe sein müsse. Wenn auch bei Sokrates das intellektuelle Moment gegenüber den Affekten oft ein bedenkliches Übergewicht erhält, derart, dafs die Tugend mehr für ein Wissen als Gewissen gehalten wird, so wird sie doch andererseits auch als Selbstbeherrschung und Tüchtigkeit aufgefafst.

Obgleich Sokrates mit einem Fufs noch ganz in den Schranken nationaler und politischer Überlieferung steht, so hat er doch zur Begründung der Humanitätsidee nicht wenig beigetragen. In der Charakteristik derselben folgen wir durchweg den Nachrichten des Xenophon, der uns wohl das historisch treuere Bild von seinem Lehrer gegeben hat als Platon, der ihn zum idealen Urbilde der Menschheit in seiner Philosophie verklärte.

Die moralische Beschränktheit im Wesen des Sokrates zeigt sich namentlich in seinem Dämonium und in seinem Verhältnis zu Staat und Göttern. Jene innere Stimme, auf die er sich stets beruft, und die ihm Andeutungen über sein Thun und Lassen giebt, hat sicherlich zum Teil den Charakter eines sittlichen Gewissens, zum Teil aber den eines abergläubischen Wahnes. Es wäre ein historischer Irrtum zu glauben, hier eine Art moralischer Religion im Sinne unserer aufgeklärten Zeit zu sehen, da Xenophon ausdrücklich erklärt, dafs Sokrates oft zu Hause und auf

den öffentlichen Altären der Stadt opferte und sich offenkundig der Weissagungen bediente.

Gerechtigkeit ist nach Sokrates so viel wie Gesetzlichkeit, und gerecht sind diejenigen, welche wissen, was in Rücksicht auf die Menschen gesetzlich ist, und zwar meint er damit die Gesetzlichkeit des Staates. Doch kennt er aufser diesem politischen Gesetz auch ein ungeschriebenes Gesetz, das in allen Ländern in derselben Weise gilt. Die Menschen können es sich nicht selber gegeben haben, da sie weder alle zusammenkommen noch einerlei Sprache reden konnten; es mufs deshalb ein göttliches Gesetz sein, und um so mehr, weil das göttliche Gesetz die Strafen für die Übertreter in sich selbst einschliefst, was bei keinem menschlichen Gesetz der Fall ist.

Ferner ist es ein eminent humaner Gedanke, wenn Sokrates behauptet, dafs derjenige, welcher kleine Opfer von seiner geringen Habe darbringt, in den Augen der Götter hinter denen nicht zurückstehe, welche von grofsem Besitztum grofse Opfer darbringen. Diese Gleichwertung der verschieden grofsen Opferleistungen vor dem Angesicht der Götter ist ein religiöses Symbol für dieselben Beziehungen unter den Menschen, da nach Xenophon er auch im übrigen Leben den schönen Wahlspruch vertrat: Thu' nach Vermögen. „So redete er und so handelte er selbst und so machte er die, welche mit ihm umgingen, gottesfürchtiger und vernünftiger.“ Sein Leben lang war er bestrebt, die Menschen aufzuklären und zu bessern, indem er über das Wesen der Gerechtigkeit nachdachte.

Freilich in der Sklaverei eine Unnatürlichkeit zu sehen, ging über seinen moralischen Horizont hinaus, und in der Unterredung des Euthydemus über Selbsterkenntnis und Gerechtigkeit geht er in seinen dialektischen Redekünsten sogar so weit, entsprechend dem Prinzip nationaler Sittlichkeit, die Anwendung von Lüge und Gewalt dem Feinde

gegenüber zu rechtfertigen, zum Zeichen, wie im Geiste des Sokrates Altes und Neues, Politisches und Moralisches, Nationales und Humanes noch miteinander im Kampfe liegen.

An der Tragikomödie des Sokratischen Todes moralhistorische Kritik zu üben, erscheint mir überflüssig, da seine Hinmordung nur zum geringeren Teil moralische Notwendigkeit war, sondern vielmehr greisenhafter Eigensinn, unkritischer Respekt vor den Staatsgesetzen und abergläubisches Vertrauen auf das Dämonium sein Ende herbeiführten. Jedoch hat er seinen Tod auf das Gelassenste und Mannhafteste ertragen und die Lobpreisung seines Schülers Xenophon aufrichtig verdient, dafs in ihm, dem Musterbild von Geist und Charakter, der beste und glücklichste der Menschen gestorben sei; nicht minder aber, was Platon bemerkt, dafs er unter allen damals Lebenden der Trefflichste und überhaupt Vernünftigste und Gerechteste gewesen sei.

5. Die Platonische Ethik.

Die Erzeugung der normativen Ideen ist der Geschichte des Menschengeistes immanent. Das Bewufstsein des moralischen Gesetzes der Menschheit ist keine willkürliche Gnaden-Offenbarung eines höheren Wesens, sondern durch sociale und historische Erfahrung, wie alle anderen Erkenntnisse und Gesetze des Bewufstseins erworben worden. Der Mensch mufste selbst im schweren äufseren und inneren Kampfe den Weg zur Tugend und Wahrheit erringen. Es ist ein grofser Schritt, den die moralische Erkenntnis von der Sophistik zur Sokratik zurücklegte, welche in der Platonischen Ideenlehre ihre vollendete Ausbildung erfuhr. Die Selbsterkenntnis über Wesen und Ziel des Menschenlebens erhielt hier einen so erhabenen Schwung der Gedanken, wie sie später nur

wieder in der Predigt Jesu und in Kants Philosophie zum Ausdruck gelangte.

a. Der rationelle Begriff des Guten.

Der Standpunkt des Sokrates, dafs die Tugend ein Wissen sei, wurde von Platon dahin vertieft, dafs er den objektiven Grund des Guten in die Vernunft verlegte und die Ethik von allen utilitaristischen und eudämonistischen Erwägungen loslöste, welche bei Sokrates dem Tugendbegriff noch anhingen. Er machte die Vernunft zum Erzeugungsgrund moralischer Normen der Selbstbeherrschung, um die „wilde und gesetzlose Art der Begierden in jedem" zu zügeln; denn „die Notwendigkeit einer Seele aber, welche Vernunft besitzt, wird von allen Notwendigkeiten aber die gröfste sein; denn als Herrscherin giebt sie Gesetze, wird aber nicht beherrscht".

Es giebt ein absolutes an sich seiendes Gutes, dessen Abbild alle guten menschlichen Handlungen sind. Das Gute ist die höchste Idee, die aller einzelnen Wirklichkeit und Wahrheit Quell und Grund ist. „Dieses also, was den erkannt werdenden Dingen die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen des Erkennens schafft, nimm als die Idee des Guten an, inwiefern sie durch Vernunft erkannt wird und Ursache des Wissens und der Wahrheit ist." Bedeutet das nicht dasselbe wie Kants Überordnung der praktischen über die theoretische Vernunft?

Platon hat den Zwiespalt in der menschlichen Seele zwischen Leidenschaft und Vernunft zuerst tief erkannt, was für die Geschichte menschlicher Selbsterkenntnis von grofser Bedeutung ist, und was erst im Christentum zum vollendeten, fast übertrieben Ausdruck gelangt ist. Unsere Seele ist voll von unzähligen Widersprüchen; und wie Platon im theoretischen Gebiet Sinneswahrnehmung und Vernunft scharf trennt, so sieht er im moralischen Leben

einen Kampf der Seele mit sich selber kämpfen, indem das Sinnliche und Vernünftige sich widersprechen. „Denn grofs ist der Kampf, gröfser als man glaubt, da es gilt, gut oder schlecht zu werden, so dafs man sich weder durch Ehre noch Gold noch irgend eine Herrschaft, ja auch nicht durch Dichtkunst darf hinreifsen lassen, Gerechtigkeit und die übrige Tugend zu vernachlässigen." Sich selbst zu besiegen, ist unter allen Siegen der erste und herrlichste; von sich selbst besiegt zu werden, aber unter allem das Schimpflichste und Schlimmste, „denn das wird damit bezeichnet, dafs Krieg in jedem Einzelnen von uns gegen sich selbst sei". Die Vernunft soll im Leben herrschen und keiner anderen Rücksicht unterthan sein, denn die Vernunft „steht als das erste unter den göttlichen Gaben obenan". Unter den Bemühungen des Menschen soll die Seele das Erste sein, der Körper das Mittlere, und erst das Dritte und Letzte die rechtmäfsige Bemühung um Schätze. Der Gute ist allein glückselig.

b. Das Recht des Stärkeren.

Die Vertreter der Sophistik, von den staatserhaltenden und gesinnungstüchtigen Patrioten als Revolutionäre und Frevler an menschlichem und göttlichem Recht angesehen, haben das kulturgeschichtliche Verdienst, zum erstenmal den Unterschied zwischen Natur- und Staatsgesetz, Physis und Nomos, erkannt zu haben. Dafs die Sophisten sich aber über das Wesen des Naturrechtes nicht ganz klar gewesen sind, ist daraus zu ersehen, dafs sie aus Gründen der Natur einerseits die Unrechtmäfsigkeit der Sklaverei, andererseits aber das Recht des Stärkeren zu beweisen suchten. Dafs in dieser Berufung auf die Natur sich eigentlich eine Berufung auf Vernunftgründe versteckte, hat Platon erst zum entwickelteren Ausdruck gebracht. Da der Mensch in seiner Geschichte Selbsterzeuger seines geistigen Gesetzes ist, so möge die höchst wichtige Diskussion über Natur

und Gesetz im Anschlufs an zwei Platonische Unterredungen des Sokrates mit Sophisten auszugsweise angeführt werden.

In dem Dialog „Gorgias“ fragt Polos: Du wolltest also lieber Unrecht leiden als Unrecht thun? — Sokrates: Ich wünsche keines von beiden; wäre es aber nötig, Unrecht zu thun oder Unrecht zu leiden, so würde ich vorziehen, eher Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun. — Polos: Offenbar, o Sokrates, wirst du dann auch erklären, nicht einmal den Grofskönig glücklich zu wissen. — Sokrates: Und das werde ich mit Recht aussprechen; denn ich weifs nicht, wie es hinsichtlich der Bildung und Gerechtigkeit mit ihm steht. — Polos: Wie, besteht denn darin die ganze Glückseligkeit? — Sokrates: Wie ich wenigstens meine, o Polos, denn den guten rechtschaffenen Mann wie Weib nenne ich glücklich, den ungerechten und schlechten aber unglücklich. Dann fährt er fort, dafs der Unrecht Thuende in jedem Fall unglücklich, — unglücklicher jedoch sei, wenn er nicht für sein Unrecht büfst und Strafe leidet, denn Strafe zu erleiden, ist etwas Gutes und ist der Arzt der Schlechtigkeit. Die Ungerechtigkeit und die Zügellosigkeit und die übrige Schlechtigkeit der Seele sei das gröfste von allen Übeln, die es giebt. Am glücklichsten sei also, wer kein Übel an der Seele habe.

Dafs das Unrechtleiden besser sei als Unrechtthun, will dem Sophisten Kallikles nicht gefallen. Er sagt: von Natur ist jegliches Unrechtleiden häfslicher sowie schlimmer, dem Gesetze aber nach das Unrechtthun. Der Zustand des Unrechtleidens sei der eines Sklaven, für den es besser sei zu sterben als zu leben. Diejenigen aber, welche die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der grofse Haufe. Durch die Gesetze wollen die Schwachen die Kräftigeren einschüchtern, indem sie erklären, es sei häfslich und ungerecht, etwas vorauszuhaben, und darin bestehe eben das

Unrechtthun, dafs man danach strebe, mehr als andere zu haben. Allein die Natur weist darauf hin, dafs es gerecht sei, dafs der Bessere mehr habe als der Schlechtere und der Stärkere mehr als der Schwächere. Dafs dies aber sich so verhält, zeigt sich vielfach sowohl an den anderen Geschöpfen (wie zoologisch!) als auch den Staaten und Geschlechtern der Menschen, nämlich dafs als Recht anerkannt ist, dafs der Stärkere über den Schwächeren herrsche und mehr habe. Darin besteht das natürlich Schöne und Gerechte, dafs, wer recht leben will, seine Begierden so stark als möglich werden lassen und sie nicht einschränken mufs, und dafs er imstande ist, ihnen, mögen sie auch noch so stark sein, durch Mannhaftigkeit und Einsicht zu genügen, und wonach auch immer ein Verlangen entsteht, dies zu befriedigen. Aber dies ist den meisten nicht möglich. Daher tadeln sie solche aus Scham, ihr eigenes Unvermögen bedenkend, und behaupten, die Ungebundenheit sei etwas Häfsliches. Dadurch werden die von Natur besseren Menschen geknechtet, und die Enthaltsamkeit wird wegen der eigenen Unmännlichkeit von den Schwachen als Gerechtigkeit gepriesen. Üppigkeit, Ungebundenheit und Freiheit, sofern sie Rückhalt hat, das ist Tugend und Glückseligkeit. Das andere ist eitler Tand, widernatürliche Satzung und nichtswürdiges Zeug.

Sokrates bemerkt, dafs er auch das Abstimmen und Gesetzesmachen der Menge verachte. Auf Drängen des Sokrates giebt Kallikles jedoch zu, dafs unter dem Besseren und Stärkeren der Verständigere zu verstehen sei. Da aber Kallikles darauf besteht, dafs der Bessere mehr haben müsse als die Schlechteren, fragt Sokrates spottend: ob der Arzt, der von Speisen und Getränken am meisten verstände, deshalb auch Mehr und Besseres von diesen Dingen haben müsse als der Unverständige? ob der beste Weber das gröfste und schönste Gewand tragen müsse u. s. w. Von Sokrates weiter in die Enge ge-

trieben, mufs er schliefslich gestehen, das sei lächerlich, und zugeben, dafs im Staate die Einsichtsvollsten herrschen sollten.

In der „Republik“ findet zwischen Sokrates und Trasymachus ein ähnliches Gespräch statt, in welchem letzterer behauptet, dafs gerecht das dem Stärkeren Zuträgliche sei, worauf Sokrates beweist, dafs der gerecht Regierende das dem Regierten Zuträgliche besorge, so wie der Arzt nicht das dem Arzt Zuträgliche erwägt und verordnet, sondern das dem Kranken Zuträgliche.

Platon sieht die sociale Gerechtigkeit in der Leitung der Einsichtsvollen, so wie die Vernunft in der eigenen Seele regiert. Den gerechten Herrscher vergleicht er mit dem Arzt und Steuermann, welche kraft ihrer Einsicht und Sachkenntnis ihre Anordnungen treffen.

Die sophistisch-platonische Diskussion über das Recht des Stärkeren besitzt höchst aktuelles Interesse, da die Übertragung der Darwinschen Theorie auf das Menschenleben, zur Erklärung und Rechtfertigung bestimmter Gesellschaftszustände, den Kampf ums Dasein und die Herrschaft des Stärkeren zum Losungswort mancher Socialtheoretiker gemacht hat. Man bekommt den Eindruck, dafs gewisse Zoologen des Menschengeschlechts von den Sophisten manches lernen könnten; namentlich scheinen sie denselben an Aufklärungsfähigkeit weit unterlegen zu sein.

c. Die Idee der Gerechtigkeit.

In der Sophistik sehen wir die Kraft des Individuums aufwachen, die in ihrer Blindheit zu den äufsersten Konsequenzen der Gewaltthat führt. Platon gab dem subjektiven Kraftgefühl ein objektives Ziel, indem er mit der Kraft die Einsicht zum Gesetz der Gerechtigkeit zu verbinden suchte. In der Erkenntnis der Gerechtigkeit wird mit den Platonischen Schriften über

den Staat und die Gesetze ein gewaltiger Schritt vorwärts gethan.

Gerechtigkeit ist die höchste Tugend und eine viel köstlichere Sache als vieles Gold. Die Fassung der Gerechtigkeitsidee ist bei Platon schon eine so human universelle, dafs sie alle diejenigen Lügen straft, welche der christlichen Sittlichkeit das Recht ausschliefslicher Eigenart und übergeschichtlichen Ursprungs zuschreiben. Wenn jemand behauptet, schreibt Platon, gerecht sei, jedem das Schuldige zu geben, und dieses für ihn den Sinn hat, dafs der Gerechte den Feinden Schaden schulde, den Freunden hingegen Nutzen, so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er sagte nicht das Wahre. Es hat sich nämlich gezeigt, dafs es keineswegs gerecht sei, irgend Jemandem zu schaden, und unter allen Vergehungen gegen Fremde und Einheimische ist das gröfste Vergehen für einen Jeden das gegen Hilfesuchende.

Um die Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen, mufs die Weisheit regieren. Ewig wahr bleibt die Erkenntnis: Wofern nicht entweder die Weisheitsliebenden Könige in den Staaten werden oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber in echter und gehöriger Weise Liebe zur Wahrheit bekommen und staatliche Macht und Weisheitsliebe sich eng vereinigt, die vielerlei Naturen aber von denen, die sich jetzt ausschliefslich dem Einen oder dem Anderen zuwenden, mit Gewalt ausgeschlossen werden, so ist kein Aufhören der Übel für die Staaten, ich glaube auch nicht für das Menschengeschlecht, noch auch wird jemals diese Verfassung, welche wir jetzt in der Rede besprochen haben, eher zur Möglichkeit werden und ans Licht der Sonne treten. — Der gerechte und weise Mensch soll herrschen, nicht um die anderen zu unterdrücken, sondern um ihnen Leiter und Führer zu sein. Nur derjenige, „wer allenthalben ohne Makel wie ein in Feuer geprüftes Gold“ ist, soll als Regierer bestellt werden. Die

Guten wollen weder um des Geldes noch um der Ehre wegen regieren, nicht Mietlinge heifsen; sie regieren aber auch nicht freiwillig, sondern durch inneren Zwang, weil es für sie schimpflich ist, von den Schlechteren regiert zu werden.

Wird in einem Staat der Reichtum geehrt und der Reiche, so wird die Tugend weniger geachtet und der Gute; da werden nicht die wetteifernden und ehrliebenden, sondern die erwerb- und geldliebenden Männer regieren. Ein derartiger Staat ist nicht einer, sondern notwendig zwei, einer der Armen und einer der Reichen, welche an derselben Stelle wohnen und dabei sich immer gegenseitig nachstellen. Wo in einem Staate Bettler sind, da sind auch Diebe, Beutelschneider, Tempelräuber und Drohnen, die eine Krankheit des Staates sind.

Bei der Gründung des Staates hat Platon nicht im Auge, dafs irgend eine Klasse vorzugsweise glücklich sein soll, sondern möglichst der ganze Staat. Denn die Gerechtigkeit fordert, dafs jedem Teile dasjenige gegeben wird, was ihm gebührt, um so das Ganze schön herzustellen. Denn die Gesetze, welche für einige gemacht werden, sind parteiisch. „Denn in einem solchen Staate, in welchem das Gesetz beherrscht wird und machtlos ist, sehe ich den Untergang, in welchem es hingegen Herr ist über die Herrscher, die Herrscher aber Sklaven des Gesetzes sind, da sehe ich Heil und all die Güter, welche die Götter den Staaten angedeihen liefsen, zum Vorschein kommen.“ Der Gesetzgeber soll aber „nicht zweierlei über eins“ sagen. — „Wenn aber Zügellosigkeit und Krankheiten in einem Staate überhand nehmen, öffnen sich da nicht viele Gerichtsstätten und ärztliche Anstalten, und spreizt sich da nicht Rechts- und Heilkunde, wenn auch viele Freie sich angelegentlich damit beschäftigen? — Wirst du aber wohl einen stärkeren Beweis einer schlechten und schimpflichen Erziehung im Staate auffinden können, als wenn nicht allein die geringen Leute, sondern auch diejenigen, welche sich

das Aussehen geben, in Formen freier Männer erzogen zu sein, hervorragende Ärzte und Richter nötig haben? Oder scheint es dir nicht schimpflich und ein starker Beweis von Mangel an Bildung zu sein, wenn man genötigt ist, eines Anderen, wie von Gebietern und Richtern hergeholten Rechts sich zu bedienen aus Mangel an eigenem?" —

Die moralische Erziehung zur Gerechtigkeit ist die innerste Triebfeder der Platonischen Socialphilosophie. Seine drei Klassen sind nicht voneinander scharf getrennt, sondern der Ausdruck eines socialen Ausleseprozesses. Nur die älteren und zwar die besten unter ihnen sollen regieren; und wer immer unter Knaben, Jünglingen und Männern die Probe besteht und makellos hervorgeht, ist als Regierer und Wächter des Staates einzusetzen; wer aber nicht dazu geeignet ist, mufs ausgeschlossen werden. Wenn von den Wächtern ein schlechter Spröfsling erzeugt wird, so soll er zu den Handwerkern verwiesen werden, und wenn von den anderen Bürgern ein tüchtiger, dieser zu den Wächtern. Auf diese Weise soll die Auslese (ἐκλογή) derer stattfinden, welche sich zu Wächtern und Regierenden eignen. Die Erfahrendsten, welche den Lichtstrahl des Guten in ihre Seele fallen liefsen, das allem Licht verleiht, und es als Vorbild ihres Lebens gebrauchen, nur diese sollen die Mühseligkeiten der Staatsgeschäfte übernehmen. Auch diejenigen Frauen sollen regieren, welche von Natur dazu geeignet sind.

Platon hat aufser der socialen auch eine sexuale Zuchtwahl gekannt und vergleicht hierin das Menschengeschlecht mit Jagdhunden und Pferden. Die besten Männer und besten Frauen sollen einander beiwohnen und die schlechten Spröfslinge nicht aufgezogen werden. Die Kinder sollen aus Menschen hervorgehen, die in voller Kraft der Blütezeit an Geist und Körper stehen, damit aus guten bessere und aus brauchbaren brauchbarere Kinder entspriefsen. Freilich wird die Regelung des Geschlechtsverkehrs nicht

einer individuellen Auslese, sondern den weisen Gesetzgebern zugeschrieben, in der Übertreibung, als wenn die anderen Glieder der Gesellschaft aller Vernunft entblöfst sein könnten.

Die Gerechtigkeit erfordert, Mann und Weib als gleichberechtigt anzuerkennen. Das Weib soll zu allen Thätigkeiten zugelassen werden wie der Mann, wenn es von Natur dazu geeignet ist. Mann und Weib sind von Natur nicht nur dadurch verschieden, dafs das Weib gebiert und der Mann zeugt; denn keine Beschäftigung derer, die einen Staat verwalten, ist Sache des Weibes, weil es Weib ist, und auch nicht Sache des Mannes, weil er Mann ist, sondern die Naturanlagen sind in beiderlei Geschöpfen gleicherweise zerstreut, und an allen Beschäftigungen hat das Weib naturgemäfs teil, nur ist bei allen das Weib schwächer als der Mann. Auch unter den Männern sind nicht alle zu Wächtern und Herrschern geeignet, sondern wie bei den Männern, müsse auch bei den Weibern eine Auswahl stattfinden.

Während Platon den Frauen volle Gerechtigkeit widerfahren läfst, steht er in Bezug auf die Sklavenfrage, wie Sokrates, noch auf nationalem Boden. Hellenen sollen Hellenen nicht zu Sklaven machen, „um das hellenische Geschlecht zu schonen, indem sie sich vor Verknechtung durch die Barbaren hüten". Der hellenische Stamm ist sich selbst angehörig und verwandt, den Ausländern aber gegenüber fremd und auswärtig. Die Barbaren sind die natürlichen Feinde der Hellenen.

Die moralische Erziehung ist die überall hervorbrechende Tendenz Platons. Das Gute soll der höchste Lehrgegenstand sein. In den „Gesetzen" will er bestimmen, was Erziehung sei, und welchen Einflufs sie habe. Körperliche und geistige Ausbildung, die gymnastische und musische Erziehung des Menschen müssen Hand in Hand gehen. Die Erziehung mufs an das Spiel der Kinder anknüpfen, nicht mit

Zwang geschehen, damit man besser erkenne, wozu ein jeder von Natur geeignet sei. Man soll versuchen, durch Spiele die Vergnügungen und Neigungen der Knaben dahin zu lenken, wo sie ihr Ziel finden sollen. Es möge keiner der Kinder wegen nach Schätzen jagen, damit er sie so reich als möglich zurücklasse. Denn alles Gold auf der Erde und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf. Furchtlos mufs jeder von uns werden und — furchtsam. Jene Furchtlosigkeit ist Mut und Tapferkeit, diese Furchtsamkeit die moralische Scham, „für schlecht gehalten zu werden", jene schönste Furcht mit Gerechtigkeit verbunden, welche Scham und Scheu genannt wird. „Kindern aber mufs man viel Scham, nicht Gold hinterlassen." —

Inwiefern die kommunistischen Ideen Platons eine Forderung der Gerechtigkeit sind, soll später, in der materialen Ethik, bei Untersuchung des modernen Problems der Vergesellschaftung der Produktionsmittel näher berücksichtigt werden.

Wer hat je weiser und eindrucksvoller von der Gerechtigkeit gesprochen als dieser griechische Genius! Nur ein anderes Mal hat die Menschheit wieder ähnliche und noch bedeutsamere Worte eines gesetzgebenden Geistes vernommen, als die Bergpredigt des Nazareners unter den Menschen eine neue Botschaft der Wahrheit und Freiheit verkündete. Und kein Geringerer als Kant hat der Verwandtschaft seiner eigenen moralischen Weisheit mit derjenigen Platons einen treffenden Ausdruck gegeben, indem er die Platonische Republik „als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von einer erträumten Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müfsigen Denkers ihren Sitz haben kann", gegen ihre Spötter in Schutz nahm: „Allein man thäte besser, diesem Gedanken (dafs der Weise regieren soll) nachzugehen und ihn, wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läfst, durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn, unter dem

sehr elenden und schädlichen Gewande der Unthunlichkeit, als unnütze beiseite zu stellen. — — Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie grofs also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigt."

Platon hat in vollem Bewufstsein des Widerspruches mit der „herrschenden Meinung" seine Idee der Gerechtigkeit begründet, und obgleich er das Gute noch so hoch über die Welt der Erscheinungen stellte, die Möglichkeit einer Verwirklichung des Ideals nicht angezweifelt, wenn er sie auch für sehr schwer gehalten hat.

Wie will aber jene oberflächliche Ansicht gewisser Vertreter des historischen Materialismus, die in jeder geistigen Erscheinung den passiven Reflex jeweiliger ökonomischer Zustände erblickt, die Entstehung des Gerechtigkeitsideales erklären? Gewifs knüpfte Platon an gegebene Verhältnisse in seiner Kritik an, aber die Idee ging über die damaligen Zustände der Wirtschaftsordnung hinaus, wie später die christliche Idee über die Verhältnisse der römischen Gewaltherrschaft. Kein Mensch kann den Boden der Erde dauernd verlassen; aber dafs er sein Haupt zur Erkenntnis der Wahrheit hoch emporrichte, ist nur durch die aktive und spontane Kraft des Geistes möglich.

6. Aristoteles und die Sklavenfrage.

Die erkenntnistheoretische Begründung des Guten erhält durch Aristoteles keine Fortbildung, sondern wird vielmehr mit der empirischen und materialen Ethik wieder vermischt. Er sah die Verwirklichung der Vernunft im historisch gegebenen Staat, während Platon die rationelle Idee der Gerechtigkeit über die empirische Wirklichkeit

hinausgehoben hatte. Positives Recht im Staat und vernünftige Gerechtigkeit werden unkritisch miteinander vermengt. Indes hat Aristoteles die bedeutsame Frage aufgeworfen, ob man am meisten sich selbst oder einen anderen lieben solle; er unterscheidet die niedrige Selbstsucht von der idealen Selbstliebe. „Deshalb wird der sittliche Mensch am meisten sich selbst lieben, obwohl in einer anderen Art als jener, der als selbstsüchtig getadelt wird, da er von diesem ebensosehr verschieden ist, wie ein vernünftiges Lieben von dem von Begierden beherrschten oder wie das Verlangen nach dem Schönen von dem nach dem nützlich Scheinenden.“ Auch ist es ihm nicht unbekannt, dafs Unrecht leiden das geringere und Unrecht thun das gröfsere Unrecht sei.

Jedoch liegt die moralgeschichtliche Bedeutung des Aristoteles weniger in der Untersuchung des Sittlichkeitsbegriffs als in der Thatsache, dafs er die Sklavenfrage (im ersten Buch seiner Politik) einer eingehenden sittlichen und ökonomischen Untersuchung unterzog. Nach Aristoteles hat das Sittliche einen natürlichen Ursprung im Trieb zur staatlichen Gemeinschaft. Die Gerechtigkeit gehört dem Staate zu, „denn die Rechtspflege ist die Ordnung der staatlichen Verbindung, und sie entscheidet über das Gerechte“.

Anfangs stimmt er dem Euripides zu, wenn derselbe sagt, dafs es billig sei, dafs die Griechen über die Barbaren herrschen, und fügt hinzu, „indem das Barbarische und das Sklavische dasselbe ist“. Aus Aristoteles’ Andeutungen ist zu schliefsen, dafs damals die Sklavenfrage ein lebhaft diskutiertes Problem unter Philosophen und Rechtsgelehrten gewesen sein mufs; denn er weist darauf hin, dafs andere die Herrschaft über den Sklaven für unnatürlich halten, und dafs es nach ihnen nur vermöge des Gesetzes Sklaven und Freie gäbe, während die Menschen von Natur nicht verschieden seien, und deshalb

diese Herrschaft keine gerechte, sondern gewaltsame sei. Aristoteles sucht dagegen zu zeigen, dafs es auch von Natur Sklaven gäbe, indem er die ungeheuerliche Behauptung aufstellt, dafs unter den Menschen einzelne Individuen so weit voneinander abständen, wie die Seele von dem Körper und wie der Mensch von wilden Tieren. So verhält es sich mit denen, deren Werk in einer körperlichen Leistung besteht und wo solche Leistung das Beste an ihnen ist. Für sie ist es das Beste, in dieser Weise beherrscht zu werden. „Denn derjenige ist von Natur ein Sklave, welcher einem anderen angehören kann (und deshalb auch einem anderen gehört), und welcher an der Vernunft nur so weit Anteil hat, dafs er ihre Stimme vernehmen kann, ohne die Vernunft selbst zu haben.“ Deshalb ist der Gebrauch von Sklaven und Tieren nur wenig verschieden und nennt er den Sklaven ein lebendiges Werkzeug. Die Natur strebt danach, den Körper der Freien von dem der Sklaven verschieden zu machen, nämlich letzteren einen stärkeren Körper zu geben; indes kommt auch das Gegenteil vor; manche haben nur den Körper eines Freien und andere nur die Seele eines solchen. So viel ist klar, dafs von Natur die Menschen teils Freie, teils Sklaven sind, für welch letztere das Sklaven sein nützlich und auch gerecht ist. Jedoch verschliefst sich Aristoteles nicht ganz der Ansicht derer, die das Gegenteil annehmen, denn die Worte Sklaverei und Sklave werden in einem zwiefachen Sinne gebraucht. Es giebt nämlich auch eine Sklaverei vermöge des Gesetzes; dies Gesetz ist jene Art von Übereinkunft, wonach das im Kriege Eroberte den Siegern zufällt. Dies Recht klagen nun viele der Gesetzeskundigen, gleichsam wie einen Redner, welcher unzulässige Gesetzesvorschläge gemacht hat, der Gesetzesverletzung an, weil es empörend sei, dafs jemand Sklave dessen werden solle, weil dieser von gröfserer Kraft sei und ihn zu überwältigen vermocht habe, so dafs nun der Bewältigte der Beherrschte sein solle. Selbst unter

weisen Männern ist ein Teil jener Ansicht. Die Ursache dieses Streites, vermöge deren Gründe für beide Ansichten ausgetauscht werden können, liegt darin, dafs die Tugend, wenn sie mit den nötigen Mitteln ausgestattet ist, auch am meisten bewältigen kann, und dafs das Mächtigere immer auf einem hervorragenden Guten beruht, so dafs die Gewalt nie ohne Tugend zu sein scheint. Hier gilt nun manchen die wohlwollende Gesinnung für das Gerechte, während andere gerade für gerecht erklären, dafs der Stärkere herrsche. — Diejenigen, welche die Sklaverei infolge des Krieges für gerecht erklären, behaupten gleichzeitig auch das Gegenteil; denn es ist ja möglich, dafs der Krieg nicht gerecht begonnen wird, und dann wird niemand behaupten, dafs derjenige Sklave sein solle, der es nicht verdient, da es ja sonst sich treffen könnte, dafs Männer von der edelsten Abkunft Sklaven würden und von Sklaven abstammten, wenn sie zufällig gefangen und dann verkauft würden. Deshalb wollen die Verteidiger dieser Ansicht dies nicht von den Griechen, sondern nur von den Barbaren gelten lassen. Allein wenn sie so sprechen, so gelangen sie ebenfalls zu Sklaven, die es von Natur sind; dann müssen sie notwendig zugestehen, dafs manche überall Sklaven sind und andere nirgends. Ebenso verhält es sich mit der edlen Abkunft: sich selbst halten sie nicht blofs in ihrer Heimat, sondern überall für edel geboren; die Barbaren aber nur in deren Lande, so dafs also der eine allgemein von edler Abkunft und ein Freier ist, der andere aber nicht allgemein. Sie unterscheiden damit die Sklaven von den Freien und den edel Geborenen von den niedrig Geborenen durch nichts Anderes als durch die Tugend und die Schlechtigkeit; si behaupten, dafs, wie von den Menschen ein Mensch und vom Tier ein Tier entsteht, so auch ein Guter von einem Guten werde. Indes will die Natur das zustande bringen, aber vermag es oft nicht. — —

Aristoteles führt rationelle und natürliche, politische

und wirtschaftliche Gründe in die philosophische Behandlung des Problems ein. Er kommt aber zu keiner klaren Entscheidung, weil die Begriffe Sitte und Sittlichkeit, Recht und Gerechtigkeit, Natur und Staatsgesetz selbst noch nicht klar durchdacht und streng geschieden sind. Wenn er auch dazu neigt, die Sklaverei aus sittlichen Gründen zu verwerfen, so mufs er sie andererseits aus ökonomischen Gründen als notwendig anerkennen.

Wertvoll ist aber die Erörterung des Aristoteles in Bezug auf den kulturhistorischen Hintergrund, auf dem sich seine Ansicht abhebt. Aus den Mitteilungen des Aristoteles geht klar hervor, dafs zu seiner Zeit die Sklavenfrage ähnliche Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten hervorrief, wie heutigen Tages das sociale Problem, und dafs es damals viele Ethiker und Politiker gegeben hat, welche die Sklaverei aus Gründen fortgeschrittener sittlicher Erkenntnis unbedingt verwarfen.

7. Der Stoizismus.

a. Die Stoische Weltanschauung.

Die Stoiker sind in der Begründung der Ethik über Platon kaum hinausgegangen. Ihr Verdienst um den Fortschritt moralischer Erkenntnis ist indes ein dreifaches. Indem sie den Zusammenhang menschlicher Handlungen mit den Weltgesetzen untersuchten, kamen sie zur Idee von dem naturgemäfsen Leben. Die spezifische Natur des Menschen fanden sie in seiner Vernunft, deren Gesetz der Grund der Pflicht ist. Die Natur des Menschen steht in einer notwendigen Beziehung zum Gesetz des Weltgeschehens, welchem alle Dinge, auch der Mensch, unterworfen sind. Das Weltgeschehen ist ein unendlicher Prozefs, die ewige Wiederkunft aller Dinge. Alle Welten, welche im Kreislauf der Dinge sich aneinanderreihen, sind bis ins einzelste einander gleich. Die Einheit und Not-

wendigkeit alles Geschehens bedingt auch die menschlichen Handlungen. Den menschlichen Willen mit dem Weltgesetz in Harmonie zu bringen, ist Aufgabe des stoischen Weisen. Im persönlichen Ideal des weisen Menschen fliefsen alle stoischen Tugendreflexionen zusammen; Vollkommenheit und Glückseligkeit sind in ihm harmonisch verknüpft. Der Weise steht über allen menschlichen Schwächen und Thorheiten. Er ist leidenschaftslos, Herr aller Affekte und Begierden. Erhaben über Recht und Sitte ist er sich selbst König und Gesetzgeber. Der Weise, sagt Seneka, ist seit Jahrhunderten gesucht worden.

Wie die Stoiker das Individuum vom Staat und seinen Gesetzen loslösten, das Gute in seine eigene Gesinnung verlegten und im Verhältnis zum Weltgesetz untersuchten, waren die Stoiker auch die ersten, welche die Beziehung des Individuums zur ganzen Gemeinschaft der Menschen sittlich werteten und die Idee des ethischen Kosmopolitismus eifrig vertraten. In der Vernunft erkannten sie ein allen Menschen gemeinsames Band, das sie zu einem Gesetz und einer Bestimmung verknüpft.

Die moralischen Ideen der Stoiker waren nur möglich auf dem Hintergrund der politisch-ökonomischen Umwälzungen, welche nach Alexander die griechische und dann die römische Weltherrschaft herbeigeführt hatten; sie sind die vernunftgesetzliche Reaktion des menschlichen Bewufstseins auf die materiellen Reize der socialen Aufsenwelt. Hierin beweist sich die relative Bedeutung der historischen Theorie des ökonomischen Materialismus, dafs der Inhalt moralischer Ideen mit den materiellen Grundlagen menschlicher Gesellschaft zusammenhängt, dafs aber die Form derselben eigenen immanenten Gesetzen folgend sich entwickelt.

Unter den späteren Stoikern interessieren besonders diejenigen Philosophen, welche zur Zeit der Entstehung des Christentums oder kurz nach demselben lebten. Seneka,

Epiktet, M. Aurel kamen durch den eigenen Fortschritt griechischer Geistesentwicklung im Zusammenhang mit der grofsen Völkerberührung und der Umwälzung veralteter Einrichtungen im römischen Weltreich zu moralischen Gedanken und Forderungen, welche im Christentum sich nur in erhöhter Kraft wiederfinden und die moralische Stimmung charakterisieren, aus welcher die Lehre Christi erwachsen ist. Ob dieselben vom Christentum direkt beeinflufst sind, ist historisch kaum nachzuweisen. Dogmatische Theologen, in dem jüdischen Vorurteil von der Blindheit der Heiden befangen, können sich freilich die Entstehung dieser moralischen Prinzipien nicht anders erklären, als indem sie dieselben aus dem Christentum herleiten, da das Dogma von der aufsermenschlichen Offenbarung und dem übergeschichtlichen Ursprung des Christentums nun einmal die Mifshandlung und Vergewaltigung vorurteilsloser Erkenntnis verlangt.

b. Seneka.

Seneka lebte etwa zu gleicher Zeit mit der Entstehung des Christentums († 65 n. Chr.), und seine moralischen Lehren stehen in so naher Übereinstimmung mit demselben, dafs man einen direkten Zusammenhang annehmen müfste, wenn nicht die Ethik Senekas als die notwendige Fortentwicklung griechischer Gedanken und als eine unvermeidliche Reaktion des moralischen Bewufstseins auf den damaligen Auflösungsprozefs zu erweisen wäre. Der geistige und sociale Zusammenbruch der römischen Weltherrschaft kommt in ihm zur klaren Erkenntnis. Darum verzweifelt er am Staatsleben und an der politischen Thätigkeit der Menschen. Er zieht sich auf sich selbst zurück, um durch Selbstforschung zur Erkenntnis des Bösen zu gelangen, und findet die Unzufriedenheit mit sich selbst im Mangel an Selbstbeherrschung. Wer hat es je gewagt, ganz wahr gegen sich selbst zu sein? Nicht an

äufserlichen Dingen liegt der Fehler, sondern in uns selbst. Niemand kann sich selbst entfliehen. Zur Selbstprüfung ziehe man sich besser von öffentlichen Geschäften zurück, um dem Einzelnen und der Gesamtheit moralisch zu dienen und zu lehren, was für eine herrliche Sache ein gutes Gewissen sei.

Hat man seine bürgerliche Wirksamkeit verloren, so übe man die allgemein menschliche. „Grofsen Sinnes haben wir uns nicht in die Mauern einer Stadt eingeschlossen, sondern haben einen Weltverkehr eröffnet, uns für Weltbürger erklärt, um der Tüchtigkeit ein weites Feld zu eröffnen." Der weise Mensch wird gegen Freunde gefällig sein, gegen Feinde mild und nachgiebig; er wird gewähren, ehe er gebeten wird; anständigen Bitten wird er entgegenkommen. Er wird nie vergessen, dafs die ganze Welt sein Vaterland ist. Wer wollte denn die Liberalität beschränken auf römische Bürger? Allen Menschen zu nützen, befiehlt die Natur; ob es Sklaven seien oder Freie, Freigeborene oder Freigelassene, gesetzlich oder aus Freundschaft frei geworden, — das bildet keinen Unterschied. Wo ein Mensch ist, da hat man Gelegenheit, Gutes zu thun. Der Mensch ist geschaffen zu gegenseitiger Hilfeleistung. Im Gutesthun und in der Eintracht besteht das Menschenleben; nicht durch Schrecken, sondern durch gegenseitige Liebe wird es zu einem Bunde gemeinschaftlicher Hilfeleistung gemacht. Der Zorn, als Rachsucht und Vergeltung, darf auch dem Feinde gegenüber nicht stattfinden. Wenn der Mensch daran denkt, wie oft auch er gegen die gute Sitte verstöfst, wie manches von dem, was er that, der Verzeihung bedarf, so mufs er auch auf sich selber böse werden. Ein billiger Richter spricht ja in seiner eigenen Angelegenheit kein anderes Urteil als in einer fremden. Es findet sich gewifs niemand, der sich freisprechen könnte, und wer sagt, er sei schuldlos, der denkt dabei nur an

Zeugen, nicht an sein Gewissen. Der Gedanke: Das habe ich auch schon gethan, führt zur Verzeihung. Wer könnte sagen, er habe sich nie gegen ein Gesetz verfehlt? Und könnte man das aussagen, wie wenig wäre eine solche äufserliche Legalität? Erstreckt sich der Kreis der Pflichten nicht weiter als der des Rechts. Wie viel fordert die fromme Gesinnung, die Humanität, die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit, die Treue, was alles nicht auf den bürgerlichen Gesetzestafeln steht. Es ist keineswegs süfs, Böses mit Bösem zu vergelten. Die beste Art der Rache ist, dafs man jemand gar nicht für würdig hält, an ihm sich zu rächen. Nichts ist unbilliger, als den Hafs vom Vater auf den Sohn zu vererben. Zürnt dir jemand, so gehe du ihm mit Wohlthaten zu Leibe. Die gröfste Strafe für ein begangenes Unrecht ist das Bewufstsein, es begangen zu haben, und niemand wird schwerer bestraft, als wer der Folter der Reue übergeben wird. Ist es nicht besser, einen anderen Weg zu gehen, statt Fehler zu vergelten mit Fehlern? Unglücklicher, wann wirst du einmal lieben? —

Darin sind alle Stoiker einig, von der Natur nicht abzuweichen; nach ihrem Gesetz und Beispiel sich zu bilden, das ist Weisheit. Das Glück des Menschen ist seine Gemütsruhe. Es ist etwas Gottgleiches, nicht aus dem Gleichgewicht zu kommen, mit sich selbst zufrieden zu sein und Wohlgefallen an seinem eigenen Zustand zu haben. Über fremde Leiden sich betrüben, ist beständiges Elend; über fremde Leiden lachen, ziemt sich für einen edlen Menschen nicht. Doch macht sich der Lachende um das Menschengeschlecht verdienter als der Weinende; denn jener hat noch einen Rest von Hoffnung. Glücklich kann niemand werden, der keinen Begriff von der Wahrheit hat, welche die Seele rein und frei von allen Übeln macht. Die Knechtschaft besteht in Sinnenlust und Schmerz, das Glück in der Ruhe und Erhabenheit gegenüber dem

Schicksal. Ein mit sich selbst einiger Geist ist das höchste Gut. Das höchste Gut liegt in uns, in unserem eigenen Bewufstsein. Der weise Mensch ist ein hohes Urbild, dem wir nachstreben müssen. Den Wert des Lebens sollen wir nicht nach der Lebenszeit, sondern nach dem Inhalt schätzen. An der Kunst zu leben, hat man das ganze Leben hindurch zu lernen, und was vielleicht noch wunderbarer dünkt, sein Leben lang mufs man sterben lernen. Zwei herrliche Dinge begleiten uns, wohin wir auch gehen mögen: die Natur, die allen gemeinsam ist, und unsere eigene Tugend (vergleiche den Gedanken Kants: die Sternenwelt über mir und das sittliche Gesetz in mir). Gott und gute Menschen sind durch das Band der Tugend freundschaftlich miteinander verbunden. Ja mehr als Freundschaft besteht zwischen beiden: Verwandtschaft und Ähnlichkeit. Der Gute ist nur zeitlich von Gott verschieden; er ist sein Schüler, Nachahmer, echter Sohn, und er, der erhabene Vater treibt ihn mit Ernst zur Tugend an und erzieht ihn etwas hart nach strenger Väter Art. Gott ist gegen die Guten väterlich gesinnt und liebt sie wie ein strenger Vater. Das Leben ist Kampf und Übung zur Tugend. Mifsgeschick ist eine Gelegenheit, Tüchtigkeit zu zeigen. Seine Lieblinge erprobt Gott, härtet sie ab und übt sie. Der Weise dient Gott nicht sklavisch, er ist mit ihm einverstanden, um so mehr, weil er weifs, dafs alles nach einem festen ewigen Gesetz geschieht.

Immer giebt es für den Menschen einen letzten Ausweg, dem Schicksal zu entgehen: der Tod. Dem Tod ist allein zu verdanken, dafs es keine Strafe ist, geboren zu werden. Die Toten sind von aller Qual befreit. Es sind Fabeln, die uns das Reich der Toten schrecklich machen. Jenseits des Todes giebt es keinen Ankläger und Richterstuhl, kein Gefängnis und Feuerstrom. Spielereien der Dichter sind es und leere Schreckbilder, mit denen man uns beunruhigen will. Der Tod ist Er-

lösung von allen Schmerzen und völliges Aufhören. Dort ist Ruhe und das Reich des ewigen Friedens.

Wie düster auch Seneka die Sündenschuld der Menschen schildert und in der Erkenntnis des Zwiespaltes in der menschlichen Seele hinter Paulus kaum zurücksteht, so verleugnet er doch nicht den griechischen Ursprung seiner Philosophie in der wohlthätigen Lehre von dem Selbstvertrauen und der eigenen Erlösungsfähigkeit der Menschen. Nichts ist so schwer, das der Mensch nicht bewältigen könnte, und das nicht durch beständiges Bemühen gebändigt würde. Was der Mensch ernstlich will, das kann er. Die Übel, an denen wir krank liegen, sind heilbar; wir sind von Natur zum Rechten geschaffen, und wenn wir uns bessern wollen, hilft uns die Natur dazu.

c. Epiktet.

Epiktet war ursprünglich ein Sklave und lebte etwas später als Seneka. Die Hauptsätze seiner Lehren sind mit denen Senekas sehr verwandt. Alle Menschen sind Kinder Gottes; sie sollen sich nicht Bürger von Athen oder Korinth, sondern Weltbürger nennen. Durch die Vernunft hat der Mensch Gemeinschaft mit Gott, darum soll er sich einen Sohn Gottes heifsen. In der 13. Rede des ersten Buches erzählt Arrian ein Gespräch Epiktets mit einem Sklavenbesitzer, worin Epiktet letzterem vorhält, dafs der Sklave sein Bruder, ein Abkömmling von Zeus, ein Sohn, aus gleichem Samen wie jener erzeugt, und mithin gleichen himmlischen Ursprungs sei. „Willst du dich gleich zum Tyrannen aufwerfen, weil du in eine hohe Stelle geordnet bist? Willst du nicht bedenken, wer du bist und über wen du regierst? Dafs es deine Anverwandten, deine natürlichen Brüder, Jupiters Abkömmlinge sind?“ — „Was, ich habe sie gekauft, sie sind meine Leibeigenen. Können Sie das von mir sagen?“ — „Siehst du, wohin du denkst? An die Erde, an diese Unterwelt, an diese armseligen

Gesetze der Toten denkst du. Du denkst nicht an die Gesetze der Götter." —

Durch alle Reden und Sprüche Epiktets geht der Gedanke der inneren Freiheit, die er im Gegensatz zu der eingebildet freien Geburt des Adels stellt. Besser ist es, an eines einzigen freien Menschen Seite zu leben und furchtlos und frei zu sein, als mit vielen anderen sklavisch zu leben. — Einen Zustand, den du selbst nicht erleiden willst, rufe auch nicht bei anderen hervor! Ein Gedanke, der dasselbe Gebot ausdrückt, wie das Wort Jesu: alles nun, was ihr wollt, dafs euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen! Ein Prinzip, das schon Voltaire bei allen kultivierten Völkern als Ausdruck allgemein menschlicher Moral gefunden hat. Eine Anwendung seines moralischen Grundsatzes macht Epiktet auf die Sklaverei: Du willst nicht Sklave sein, dulde also keine Sklaverei um dich her. Denn lässest du dich von Sklaven bedienen, so wirst du zunächst selbst sklavisch erscheinen. Wie Laster und Tugend nichts miteinander gemein haben, also auch nicht Freiheit und Sklaverei.

Mit den Fehlenden müssen wir mitleidig und nicht böse sein. Man soll die Irrenden aufklären und den Hafs meiden. Nichts ist kleinlicher als Gewinnsucht und Grofssprecherei; nichts aber steht höher als Grofssinn und Sanftmut, Menschenliebe und Wohlthätigkeit.

Als wir Kinder waren, übergaben uns die Eltern einem Pädagogen, der überall zusah, dafs uns nichts geschehe. Da wir aber Männer geworden sind, übergiebt uns die Gottheit unserm Gewissen zur Aufsicht. Diese Wache dürfen wir durchaus nicht mifsachten; denn sonst würden wir der Gottheit und dem eigenen Gewissen fremd sein. Wenn du dich stets erinnerst, dafs alles, was du im Geiste oder mit dem Körper vornimmst, die Gottheit als Wächter schaut, dann wirst du in allen deinen Gebeten und Hand-

lungen nie einen Fehler begehen. Du wirst Gott zum Hausgenossen haben.

Als man Epiktet fragte, wie er sich an einem Freunde rächen würde, sagte er: Indem ich mich in die Lage versetze, ihm möglichst viel Gutes erweisen zu können. Als ein Seeräuber ans Land verschlagen wurde und durch den Sturm übel zugerichtet war, gab ihm einer einen Mantel, führte ihn in sein Haus und bot ihm alles, dessen er bedurfte. Und als ihm ein anderer Vorwürfe machte, dafs er schlechten Menschen Wohlthaten erweise, sprach er: Ich habe in ihm nicht den Menschen, sondern die Menschheit geehrt.

d. M. Aurelius.

M. Aurelius (121—180) war durch Vermittelung des stoischen Philosophen Rusticus ein Schüler Epiktets geworden. Dieser Denker auf dem römischen Kaiserthron hat die rationelle und moralische Einheit des Menschengeschlechtes in der antiken Welt am deutlichsten ausgesprochen. Als vernünftige Wesen haben wir das Denkvermögen gemeinsam; ist dies, so haben wir auch die Stimme gemeinsam, welche uns vorschreibt, was wir thun und nicht thun sollen; ist dies, so haben wir auch alle ein gemeinschaftliches Gesetz; ist dies, so sind wir Mitbürger untereinander und leben zusammen unter derselben Regierung; ist dies, so ist die Welt gleichsam unsere Stadt: denn welchen anderen gemeinsamen Staat könnte jemand meinen, in welchem das ganze Menschengeschlecht dieselben Gesetze hätte? Die Vernunft ist die königliche Gesetzgeberin des Menschenwohles und der Wahrheit. Man soll sich weder zu irgend eines Menschen Tyrannen noch Sklaven machen. Alles kommt auf Erfüllung der Pflicht an. Ganz christlich klingt der Satz, übereinstimmend mit Seneka und Epiktet: die beste Art, sich an jemandem zu rächen, ist die, nicht Böses mit Bösem zu vergelten. Nur

eins ist von hohem Werte, der Wahrheit und Gerechtigkeit getreu durchs ganze Leben, selbst gegen Lügner und Ungerechte Wohlwollen zu üben. Es ist ein Vorzug des Menschen, auch diejenigen zu lieben, welche ihn beleidigen. Dahin gelangt man, wenn man bedenkt, dafs die Menschen mit uns eines Geschlechtes sind. Liebe das Menschengeschlecht; folge der Gottheit! Hüte dich, selbst gegen Unmenschen ebenso zu handeln, wie sie gegen andere Menschen thun. Wenn du bei allen Handlungen sagen kannst: ich that nach besten Kräften, kannst du ruhig sein. Die Menschen sind für einander da. Also belehre oder dulde sie.

e. Die Sittlichkeit im römischen Recht.

Man mufs dem historischen Materialismus zugeben, dafs alle Rechtsbildungen im juristischen und politischen Sinne durch die wirtschaftliche Struktur einer Gesellschaftsepoche unmittelbar bedingt sind. Das römische Recht mag ein klassischer Beweis für diese Theorie sein, aber den Umstand vermag dieselbe nie und nimmer zu erklären, dafs die römischen Juristen sittlich über den Gesetzen des römischen Rechtes standen. Unter dem Einflufs stoischer Philosophie mufsten sie trotz der juristischen Thatsache, dafs die Sklaven „rechtmäfsig" Sklaven sind, den moralischen Gedanken aussprechen, dafs der Sklave der Natur nach ein Mensch wie andere Menschen sei. Dieser Einflufs des Stoizismus auf die römischen Juristen ist freilich nur ein ideeller gewesen und hat auf die positive Ausgestaltung des Rechtes nicht den geringsten Einflufs geübt. So sagt Ulpianus: was das bügerliche Recht angeht, so werden die Sklaven für nichts gehalten, nicht jedoch nach dem natürlichen Recht, weil nach diesem alle Menschen gleich sind. Ähnlich sagt Florentin, dafs die Sklaverei eine Einrichtung des Rechtes sei, wodurch jemand gegen die Natur einer fremden Herrschaft unterworfen werde.

Siebentes Kapitel.

Die Ethik des Judentums.

In Griechenland hatte sich der eine Strom des geistig-sittlichen Lebens gebildet, der vereint mit einem solchen aus dem Judentum sich vertiefen sollte, um die universelle Sittlichkeit des Christentums und des modernen Menschentums aus sich zu erzeugen. Überall, wo Menschen wohnen, sehen wir aus menschlichen Kräften unter ähnlichen Lebensbedingungen ähnliche Anschauungen und Ideen geboren werden. Auch im Judentum hat sich die Stammesmoral allmählich zu allgemeineren Gesichtspunkten erhoben. Man findet manche Ähnlichkeiten, aber auch viele charakteristische Gegensätze zwischen griechischen und jüdischen Anschauungen sich entwickeln. Die Bedeutung der mosaischen Gesetzgebung über den engen Kreis der Nation hinaus hat sich geschichtlich bewiesen, und ihre Gebote bilden bis zum heutigen Tage noch die erste Grundlage sittlicher Erziehung bei allen civilisierten Völkern. Nur die wichtigsten Stationen, welche der moralische Geist des Judentums in seiner Entfaltung zurückgelegt hat, werden im folgenden berührt werden.

1. Der Sündenfall.

Im Anfang griechischer Sittlichkeit steht die bedeutsame Sage von Prometheus, in welcher durch poetische Gestaltung empirischer Erkenntnisse und moralischer Einsichten ein Sinnbild geistiger Menschwerdung geschaffen wurde. Einen ähnlichen Ausblick in die Vergangenheit des Menschengeschlechtes gewährt der Mythus vom Sündenfall, der für das geistige Leben vieler Generationen leider die verhängnisvolle Wirkung eines Dogmas ausüben sollte.

Das Paradies, in welchem der Mensch lebte, bedeutet einen Zustand geistiger Blindheit, wie der des Kindes, ohne Tugend, aber auch ohne Laster. Es war, naturwissenschaftlich ausgedrückt, die Unschuld des Tieres, für welches es kein moralisches Bewufstsein giebt. Die Schlange, welche das Weib verführte, vom Baum des Lebens zu essen, „der klug machte", war das listigste aller Tiere auf dem Felde. Die Intelligenz, deren Sinnbild die Schlange ist, war es, die den Menschen die Augen öffnete, so dafs sie wie Gott wufsten, was gut und böse ist. Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist der Anfang des sittlichen Lebens. Mit diesem Bewufstsein entstand die Erkenntnis des Todes und des Schamgefühls („und sie wurden gewahr, dafs sie nackend waren"), zugleich aber auch die Hoffnung auf eine moralische Erlösung. An den Sündenfall knüpfen sich die Keime der Messiasidee, welche durch die ganze sittliche Entwicklung des Judentums hindurchzieht. Mit ihm beginnt die Kultur, — die menschliche Arbeit und Gottähnlichkeit. „Siehe, Adam ist geworden wie unsereiner und weifs, was gut und böse ist." Das Weib aber datiert von daher seine Knechtschaft: „und er soll dein Herr sein", eine göttliche Verfluchung, auf welche alle spätere Erniedrigung des Weibes durch das Christentum — namentlich durch Paulus — bis auf unsere Tage sich beruft.

Die sinnreichste Auslegung des Mythus vom Sündenfall hat wohl jener von Darwin begeisterte Künstler erdacht, da er einen Affen darstellte, auf der einen Hand das Kinn stützend, in der anderen einen Menschenschädel haltend und mit grofsen Augen sinnend betrachtend, und zu dessen Füfsen ein offenes Buch liegt, darin geschrieben steht: eritis sicut deus!

2. Die Mosaische Gesetzgebung.

Moses war nicht nur ein moralischer Gesetzgeber der Juden, sondern in indirekter Weise auch der ganzen Menschheit. Nicht philologisch und historisch zu untersuchen, wer Moses war, und was von ihm selbst herrührt, ist unsere Aufgabe, sondern den sittlichen Inhalt zu bestimmen, der in jenem Gedankenkomplex liegt, den man unter seinem Namen zusammenfafst.

Es war ein moralischer Fortschritt, als Moses die Einzigkeit Gottes predigte, aber freilich derart, dafs er ihn mehr als den gröfsten aller anderen Götter als den universell einzigen auffafste. Die imperativistische Form, in welcher er den Juden ein Gesetz ihres Lebens gab, gründet sich auf den Willen und das Gebot Gottes. Und dieser Gott ist genau wie sein Volk; der Wille Gottes im Grunde der Wille seines Volkes.

Die jüdische Sittlichkeit ist im wesentlichen Stammesgesetz, wie das für ein Volk, das in die Fremde zieht, um ein Land zu erobern, selbstverständlich sein mufste. Aber trotzdem gehen in einigen Punkten die Gesetze über den Rahmen der Nation hinaus und berücksichtigen den Stammesfremdling mit Schonung und Wohlwollen, in der Erinnerung daran, dafs die Juden auch einmal Fremdlinge in Ägypten gewesen sind. „Die Fremdlinge sollst du nicht schinden, noch unterdrücken, denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen.“ Ein anderes Mal wird dies Verbot mit der eigenen geschichtlichen Erfahrung begründet: „denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz“, und zu dem Gebot gesteigert: „der Fremdling soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst.“

Die Sklaverei innerhalb der jüdischen Nation suchte Moses auch einzuschränken. Wer einen hebräischen Knecht

kauft, soll ihn im siebenten Jahre seiner Dienstzeit frei ausgehen lassen, wiederum zum Angedenken daran, dafs das Volk in Ägyptenland auch Knecht gewesen sei. In Bezug auf die Armen verlangt er Mildthätigkeit: du sollst dein Herz nicht verhärten, noch deine Hand zuhalten gegen deinen armen Bruder. Während einmal gesagt wird: es sollen allerdings keine Bettler unter euch sein, wird dies aber wieder eingeschränkt mit dem Satz: es werden allezeit Arme sein im Lande. Für die Armen wird insofern gesorgt, als im siebenten Jahr Acker, Wein- und Ölberge liegen bleiben und ihre Früchte den Armen überlassen werden sollen.

„Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fufs um Fufs“, — das ist trotzdem der Grund und Eckstein des jüdischen Gesetzes. „Wie der Mensch, so sein Gott“, sagt Goethe. Wird das Gebot gehalten, so will Gott ein Feind den Feinden des Volkes sein. Der Rachegott ist ein eifriger Gott, der der Väter Missethat an den Kindern heimsucht bis in das dritte und vierte Glied derer, die ihn hassen.

Wer einen Menschen schlägt, dafs er stirbt, der soll des Todes sterben. Wer Vater oder Mutter fluchet, der soll des Todes sterben. Diese Rache- und Vergeltungsmoral führt in ihrer Konsequenz zu der absurden Forderung, auch an den Tieren Rache zu nehmen: Wenn ein Ochse einen Mann oder Weib stöfst, dafs er stirbt, so soll man den Ochsen steinigen und sein Fleisch nicht essen.

Das Verbot des Stehlens, Tötens, Lügens und Ehebrechens war eine bedeutsame Errungenschaft des moralischen Fortschrittes. Und wenn auch Anklänge an die Nächstenliebe, Fürsorge für die Armen und Nachsicht gegenüber den Fremdlingen angenehm berühren, so ist die Mosaische Gesetzgebung in ihrem Prinzip der unbedingten Vergeltung doch inhuman und national beschränkt. Ein Gott, der um der Eltern Sünde willen die Kinder und Enkel straft, ist für uns eine moralische Unmöglichkeit geworden. Das Ge-

bot der Nächstenliebe steht allzu isoliert da, als dafs man besonderen Wert darauf legen könnte, wie denn auch Jesus die alttestamentliche Nächstenliebe untrennbar von Feindeshafs aufgefafst und in dieser Form verworfen hat.

3. Das Problem der Vergeltung.

Während in Jesaia sich der sittliche Gesichtspunkt der Juden zu dem eines universellen Menschentums erweitert, ist in dem poetisch wie moralisch hervorragenden Buch Hiob das Problem der göttlichen Gerechtigkeit und des menschlichen Leidens einer Prüfung unterzogen, welche in ihrer Tendenz den alten Mosaischen Bannkreis des Gesetzes zu überwinden sucht. Gott und Mensch treten in nähere Beziehung zu einander, und an Gott wird eine fortgeschrittenere moralische Kritik geübt. Auge um Auge, war das Prinzip der Mosaischen Gesetzgebung. Der Judengott hafste die, welche ihn hafsten, liebte und segnete die, welche ihm als dem einzigen und höchsten Gott ergeben waren. Der Rachemensch und Rachegott sind nicht zu trennen. Vergeltung war das Losungswort des Mosaischen Gottes und seines Volkes.

Die Überwindung der alten Vergeltungstheorie, dafs alles Leiden und Unglück des Menschen die göttliche Strafe für begangene Missethaten sei, ist der Grundgedanke, der durch das ganze Gedicht hindurchzieht. Man erkennt, dafs der Mensch oft leidet, ohne eine persönliche Schuld auf sich geladen zu haben, und es entsteht das Problem: wie verhält sich diese irdische Ungerechtigkeit zu der göttlichen Gerechtigkeit? Hier ist schön und treffend zu erkennen, wie der Mensch Gott nach seinem Bilde schafft; wie mit dem moralischen Fortschritt des Menschen auch die Gottvorstellung eine edlere und erhabenere wird. Gott wächst mit dem Menschen.

Interessant ist das Vorspiel im Himmel, das Zwiegespräch zwischen Gott und dem Satan. Satan spricht zum Herrn: Meinst Du, dafs Hiob umsonst Gott fürchtet? Hast Du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, ringsumher vermehrt. Du hast das Werk seiner Hände gesegnet, und sein Gut hat sich ausgebreitet im Lande. — Der Herr giebt Hiob dem Satan in die Hand, der seine Kinder und Güter verderben läfst. Doch Hiob betet zum Herrn: Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gelobt. — Hiob bleibt standhaft in seinem Gottvertrauen.

Gott spricht zum Satan: Hast du nicht acht auf meinen Knecht Hiob gehabt? Denn es ist seinesgleichen im Lande nicht, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse und hält noch fest an seiner Frömmigkeit; du aber hast mich bewogen, dafs ich ihn ohne Ursache verderbt habe. — Als Hiob nun mit schrecklicher Krankheit geplagt wird, da fängt er an Gott anzuklagen und den Tag zu verfluchen, der ihn geboren hat. Seine drei Freunde sind Vertreter des alten Vergeltungsglaubens: Lieber, gedenke, wo ist ein Unschuldiger umgekommen! Oder wo sind die Gerechten je vertilgt! Wie ich wohl gesehen habe, die da Mühe pflügten und Unglück säten, ernteten sie auch ein; dafs sie durch den Odem Gottes sind umgekommen und vom Geist seines Zornes vertilgt. — Glaubst du, dafs Gott unrecht richte, oder der Allmächtige das Recht verkehre? — Da Hiob auf seiner Schuldlosigkeit bestehen bleibt, zeihen ihn seine Freunde der Heuchelei und meinen, dafs er früher eine Schuld auf sich geladen habe, für die er nun büfse. Hiob hadert mit Gott, der beide umbringt, den Frommen und den Gottlosen. Warum leben denn die Gottlosen, werden alt und nehmen zu an Gütern! — Durch Hiobs Klagen klingt das Gefühl menschlicher Nichtigkeit und Gottes unerreichbarer Gröfse. Mit diesem ungelösten Gegensatz schliefst auch das

Ganze: Gottes Walten ist unbegreiflich, der Mensch hat kein Recht, mit Gott dem Allmächtigen zu hadern. In dieser Erkenntnis findet Hiob seine Schuld und Grund zur Strafe.

Dafs das Leiden eine Prüfung des Menschen auf die Festigkeit seiner Gesinnung sei und erst im Kampfe mit dem Widerwärtigen seine Tugend sich entwickele, ist der menschlich-sittliche Grundgedanke, den wir in gewissem Grade dem Buche zuschreiben dürfen, der aber nicht klar und ohne Widerspruch hervortritt. Erst im Christentum hat das Problem seine erlösende Offenbarung gefunden.

4. Jesaia's Idee der Menschheit.

Die jüdische Sittlichkeit gelangt mit Jesaia zu einem prinzipiellen Wendepunkt; der nationale Stammesgott der Juden wird zu einem Gott aller Völker. Der Rachegott wird zu einem solchen der Barmherzigkeit und als Erlöser, Tröster und Heiland aufgefafst. Die Sehnsucht des Propheten nach Frieden und Gerechtigkeit läfst seine Blicke über die Schranken der jüdischen Nation in den Umkreis der anderen Völker hinausschweifen und Ägypter, Mohren und Assyrer, alle Völker, welche zerstreut die Inseln bewohnen, zu einer menschlichen Gemeinsamkeit zusammenwachsen.

Der alte Gott, überdrüssig der Brandopfer und des Räucherwerks, findet mehr Gefallen an der guten Herzensgesinnung der Menschen. „Lernet Gutes thun, trachtet nach Recht, helfet den Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht und helfet der Witwen Sache.“

In Jesaia erwacht das volle Bewufstsein menschlicher Sündenschuld und die Sehnsucht nach Errettung aus der Finsternis des Bösen.

Von Zion wird ein Gesetz ausgehen, das alle Heiden umfassen wird zu einem Reich des Friedens. „Da werden

sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spiefse zu Sicheln machen. Denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden hinfort nicht mehr kriegen lernen.“ Zum Frieden wird die Gerechtigkeit treten, um die Glückseligkeit der Menschen zu gründen. Es wird nicht mehr ein Narr Fürst heifsen, noch ein Geiziger Herr genannt werden. Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein, und der Gerechtigkeit Nutzen wird ewige Stille und Sicherheit sein.

Wie alles Grofse und Bedeutende sich in die Form einer geistigen Persönlichkeit verdichtet, um menschlich unter Menschen zu wirken, so konzentrieren sich die Menschheitsgedanken und Erlösungsklänge Jesaias um die Person der Messiasidee, welche bei ihm die höchste sittliche Gestaltung erfahren hat, zu der jüdischer Geist befähigt war. Der Messias wird einen neuen Geist und die Gerechtigkeit unter die Heiden bringen. „Er wird nicht mürrisch noch gräulich sein, auf dafs er auf Erden das Recht anrichte, und die Inseln werden auf sein Gesetz warten.“ Er ist das Licht der Heiden und wird alle Völker zur Versöhnung mit Gott versammeln. Das Haus des Herrn wird sich zu einem Bethaus für alle Völker erweitern. „Lasset alle Heiden zusammenkommen zu Haufe und sich die Völker versammeln. Welcher ist unter ihnen, der solches verkündigen möge und uns hören lasse vorhin, was geschehen soll! Lasset sie ihre Zeugen darstellen und beweisen, so wird man es hören und sagen: es ist die Wahrheit!“ —

Fürwahr, das Alte Testament ist eine herrliche Quelle menschlich-sittlicher Bildung und Belehrung, falls es von seinem theologischen und dogmatischen Schleier befreit wird und man mit rationeller Prüfung an seinen Inhalt herantritt. Die Schicksale eines stolzen und natürlich hoch begabten, doch zugleich starrsinnigen und selbstsüchtigen Volkes in seiner geschichtliehen Entwicklung zeigen uns einen der

Wege des Menschengeschlechts, das sein Ziel und Ideal in langer Erfahrung selbst hervorbringen mufs. Die Messiasidee Jesaias zu verstehen, bedarf es nicht thörichter Meinungen über wunderbare Inspiration göttlicher Vorsehung; wir brauchen aus dem Kreise menschlicher Fähigkeiten nicht herauszutreten, um die ideale Bildung zukunftsreicher Hoffnungen, welche mit der Geschichte eines jeden Volkes und des ganzen Menschengeschlechtes aufs engste verknüpft sind, psychologisch zu verstehen und moralisch zu würdigen.

5. Die Essener.

In den beiden letzten Jahrhunderten v. Chr. vollzog sich infolge der allgemeinen Völkerberührungen und der Eröffnung Palästinas nach aufsen hin eine Verschmelzung jüdischer Theologie und griechischer Philosophie, wie sie in der jüdisch-alexandrinischen Philosophenschule zum Ausdruck gekommen ist, in welcher Philon, der Zeitgenosse Jesu, besonders hervorragt. Die eigenartigste Verbindung beider Bildungselemente findet sich aber in dem religiös-sittlichen Bunde der Essener, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Palästina und Ägypten auftreten und von denen Philon und Josephus zuerst berichten. Über den Ursprung des Esseismus steht nichts Sicheres fest. Hypothetisch hat man persischen, buddhistischen und neupythagoreischen Einflufs angenommen.

Die Essener übten Gütergemeinschaft und hatten eine gemeinsame Kasse, aus welcher die Bedürfnisse der einzelnen und der Gesellschaft bestritten wurden; sie trieben keinen Handel untereinander, sondern kannten nur Austausch und Schenkung. Für Kranke und Altersschwache sorgte die Gemeinde; sie verwarfen Krieg und Üppigkeit und verboten den Eid. Ihre Fürsorge dehnte sich auf alle Menschen ohne Unterschied aus, und Zeller schreibt: wenn allerdings schon manche vor ihnen die Gleichheit und Verwandtschaft

aller Menschen gelehrt hätten, so seien sie doch die ersten, welche die Sklaverei nicht allein grundsätzlich verwarfen, sondern auch thatsächlich aus ihrem Gemeinwesen ausschlossen. Philon berichtet, dafs es bei ihnen keine Sklaven gab, sondern alle frei waren und sich gegenseitig Dienste leisteten; sie sahen in der Herrschaft nicht nur eine Ungerechtigkeit, sondern auch Gottlosigkeit, welche das Band der Natur aufhebt, welches alle in gleicher Weise zu vollberechtigten Brüdern vereinigt.

Wie weit das Essenertum auf den Ursprung und die Entwicklung des Jesuchristentums eingewirkt haben mag, ist historisch kaum nachzuweisen, obgleich viele Berührungspunkte und Ähnlichkeiten eine wissenschaftliche Vermutung über den esseischen Ursprung der Persönlichkeit Jesu herausfordern.

Achtes Kapitel.

Die Ethik des Christentums.

1. Moralhistorische Voraussetzungen.

Mit dem Christentum kam nichts absolut Neues in die Welt. Es war ein jüdisches Vorurteil, das auf die ersten Bekenner der christlichen Lehre ohne weiteres überging, dafs die Heiden in Finsternis wandelten. Wir wissen aber: auch den Heiden war ein Licht aufgegangen durch die Kraft und Notwendigkeit eigener Geistesentwicklung. Auch sie hatten ein Gesetz gefunden, an dem sie ihre Schuld erkennen konnten. In Platons Philosophie hatte der griechische Geist seine ersten Triumphe gefeiert. Die Idee der Gerechtigkeit war ihr Centralpunkt, aus dem den nachfolgenden Moralphilosophen die geistige Nahrung zugeströmt

ist. Der Mensch wollte gerecht werden, und infolgedessen mufste auch sein Gott in ganzer Vollkommenheit gerecht werden. Die Einheit Gottes und seine moralische Schuldlosigkeit war auch für Platon ein notwendiger Gedanke. Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten, die Verwerfung der Sklaverei, die geistige und moralische Einheit des Menschengeschlechtes, Brüderlichkeit und Nächstenliebe, der Begriff eines persönlichen Lebensideals und moralisches Erlösungsbedürfnis sind selbsteigene Produktionen des griechischen Geistes, in welchem sich die Kraft seiner Reaktionsfähigkeit auf den damaligen Auflösungsprozefs politischer und ökonomischer Verhältnisse erprobte.

Wie grofs jedoch die Übereinstimmung zwischen griechischen und christlichen Morallehren sein mag, ein hervorragender Unterschied bleibt bestehen, in welchem die moralisch- und ästhetisch-pädagogische Bedeutung des Christentums beruht: dafs in ihm Lehre und Leben, Idee nnd Wirklichkeit in der Persönlichkeit Jesu zur vollkommenen Lebenswahrheit verschmolzen ist.

In der Geschichte des jüdischen Geistes, dessen sittliche Kraft ebenfalls einen Fortschritt von niederen zu höheren Moralvorstellungen aufweist, liegen alle die Keime zum Teil verborgen, zum Teil schon entwickelt, die im Christentum zur vollen Entfaltung gelangten. Im Mosaischen Gesetz, das auf die jüdische Nation sonst specifisch zugeschnitten war, sehen wir eine gewisse Toleranz und Achtung für den Stammesfremdling. Im Buch Hiob wurde die altjüdische Vergeltungslehre bedeutsam abgeschwächt, und Jesaia endlich hat das Christentum in seiner Idee von einem Gotte aller Völker und eines universellen Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit in einer Weise antizipiert, dafs die Annahme eines nicht-geschichtlichen und übernatürlichen Ursprungs des Christentums für den Moralhistoriker der gröfste Wunderglauben sein müfste. Die

historischen Voraussetzungen, moralischen Stimmungen und materiellen Verhältnisse waren gegeben, aus denen sich eine solche Synthese mit Notwendigkeit ergeben mufste und konnte. Der moralische Gehalt des Christentums liegt in geradliniger Entwicklungsrichtung des Geistes, der ihm vorangeht und ihm parallel läuft. Deshalb werden wir an die christliche Lehre denselben Mafsstab der moralischen und rationellen Kritik legen wie an jede andere moralhistorische Thatsache. Die sittlich erlösenden Werte der Jesu-Lehre fallen aus dem Rahmen allgemeinmenschlicher Kräfte und Idealbildungen keineswegs heraus. Man braucht sich dabei nicht einmal im Sinne einer vergleichenden Moralgeschichte auf die sittliche Weisheit der alten orientalischen Kulturen zu berufen; eine vorurteilslose Betrachtung jüdischer und griechischer Sittlichkeitsentwicklung genügt dazu allein und vollständig.

Es ist eine zwiefache Beeinflussung des Christentums durch jüdische und griechische Ethik anzunehmen: ein direkter Einflufs aus dem Judentum, den Jesus überall anerkennt, indem er lehrt, das Gesetz und die Propheten erfüllen zu wollen; ein indirekter durch Paulus, den Vater aller christlichen Theologie, indem er die altjüdische Vergeltungslehre und Messiasidee mit der Person Christi zu verbinden suchte. Das Griechentum wirkte direkt ein durch die griechische Bildung, wie sie in der Lehre der Essener und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie mit dem Judentum sich vereinigte, ein Einflufs, welcher sich im einzelnen wohl kaum nachweisen und der sich nur aus der allgemeinen Kulturtendenz der Zeit erschliefsen läfst, mittelbar in Johannes und Paulus, indem ersterer die griechische Logosidee, den Gedanken eines vernünftigen Weltgesetzes als Urgrundes aller Dinge mit der Messiasidee, welche in Jesaia einen ähnlichen Ausdruck gefunden hatte, synthesisch verschmolz. Paulus dagegen knüpfte an die Weisheit der Heiden mehr in negativer Art an, indem er in ihr wohl

eine Kraft zum Guten anerkannte, die aber im Vergleich mit der neuen Botschaft des Gottessohnes schwach und dunkel ist. Ihm ist der Heide nur von Natur, nicht aber durch den Geist gut, worin sich eine unberechtigte Verkennung der Geisteskraft ausdrückt, welche im Griechentum auch in seinem Niedergang noch lebte.

Das ursprüngliche ist wesentlich verschieden von dem dogmatischen Christentum. Die rationellen Mittel, um letzteres zu schaffen, hat die griechische Philosophie zweifellos hergegeben, da es sich als notwendig erwies, das Leben und die Predigt Jesu mit den Anforderungen des philosophischen Systemtriebes in Einklang zu bringen. So entstand das Dogma, welches aus dem moralischen Glauben eine wissenschaftliche Erkenntnis machen wollte. An dieses dogmatische Christentum, das in der Kirche seinen materiellen Machtgrund fand, knüpft sich die unheilvolle Wirkung an, welche das Christentum in dieser mifshandelten und fluchwürdigen Gestalt auf den intellektuellen und moralischen Fortschritt der Menschheit ausgeübt hat. Ein Hafs den edlen Geistern, eine Fessel aller freieren Regungen, ein Schandfleck der Menschheit, steht das kirchlich- und dogmatisch organisierte Christentum da, dessen Bekämpfung und Überwindung der Mühe und Arbeit aller freien Geister wert ist.

Jedoch darf man nicht vergessen, dafs schon im litterarisch fixierten ursprünglichen Christentum manche Elemente zu dieser dogmatischen Verirrung gegeben sind. Auch der moralische Inhalt der Jesulehre bedarf der Kritik und Fortentwicklung. Dafs die Menschheit fast zweitausend Jahre nach ihr lebte, ist nicht ohne Einflufs auf den Fortschritt moralischer Erfahrung geblieben. Den dauernden Gehalt herauszuschälen, ihn rücksichtslos von allen fremdartigen und unfruchtbaren Elementen zu trennen und zu unserer eigenen Lebensgestaltung wertvoll zu machen, das mufs

unser sittliches Verhältnis zu Jesus und seiner Lehre in die Bahn kritischer Wahrheit leiten.

Zweifellos liegt der Persönlichkeit Jesu ein historisches Individuum zu Grunde, dessen Ursprung und Bildungsgeschichte uns aus Mangel an litterarischen Nachrichten nur unvollkommen erschlossen ist. Man mufs mit Straufs sich einverstanden erklären, dafs die Thatsache der Unkenntnis der hervorbringenden Ursachen des Christentums nicht bedeutet, dafs gar keine solchen Ursachen vorhanden gewesen seien. Die Jesu-Persönlichkeit macht den Eindruck teilweiser Geschichtlichkeit und teilweiser Erdichtung. Dafs eine solche Person in jener Zeit menschlich und historisch möglich war, kann nicht bezweifelt werden, wenn man den geistigen Inhalt und die wesentlichen Funktionen menschlicher Moralgeschichte als überall gleichartig erkannt hat. Für uns genügt es, dafs jene Zeit die Jesu-Persönlichkeit moralisch hervorgebracht hat, wobei es weniger darauf ankommt, ob sie das Lebenswerk eines einzelnen Menschen oder das ideale Ergebnis eines socialen und geschichtlichen Zusammenwirkens bedeutet; denn überall arbeitet der Menschengeist an der Schöpfung persönlicher Ideale; in der Geschichte aller Völker sieht man je nach dem Standpunkt des Kulturgrades sich die idealen Funktionen in einer persönlich-individuellen Gestaltung verdichten, welche bald mehr mit physischer, bald mehr mit geistiger und sittlicher Kraft ausgerüstet ist, worin ein allgemeiner Grund der Bildung religiöser Vorstellungen liegt. Die Selbstschöpfung des Ideals ist der Geistesgeschichte wesentlich, — auch diejenige des christlichen Ideals, das für uns weder einen dogmatischen noch einen mystischen Charakter trägt.

Dies steht aber fest, dafs die universelle Sittlichkeitsentwicklung der Menschheit in keiner Persönlichkeit zu einer solch' abgerundeten, in sich geschlossenen Gestaltung sich ausgebildet hat wie in dem Leben Jesu von Nazareth. In ihm

war die Wahrheit nicht nur Idee, sondern Leben und Wirken. Alles Moralische wirkt nicht durch abstrakte Deduktion und Beweise, nur durch Vorbild und Beispiel, durch die Praxis des Lebens. Persönlich mufs das Sittliche auf Menschen wirken, um Persönlichkeiten heranzuziehen. Jesus ist der gröfseste unter den moralischen Genies der Menschheit. Wie ein Kunstwerk mufs das Muster gesetzgebender Lebensführung zu uns in Beziehung treten. Christus mufs in uns Gestalt gewinnen, heifst es im Galaterbrief. Das ist das ästhetische Geheimnis des Christusglaubens. Jesus ist ein Lebenskünstler, — eine schöne Seele, nicht nur in Gesinnungen und Handlungen, auch in der Art, wie er durch sein Wort, im Reden durch Gleichnisse, sein Innerstes offenbarte. Darum braucht man aber keine Wundertheorie aufzustellen, denn überall mufs einer der gröfste sein auf allen Gebieten des Lebens. Das Christus-Ideal ist kein moralisches Dogma, das unabgeschlossen feststeht. Wie es geschichtlich erzeugt ist, mufs es geschichtlich fortgebildet werden. Soweit aber darin universell-moralische Gesichtspunkte offenbar sind, wird das Christus-Ideal bleiben und unverändert fortwirken, so lange Menschen irren und der Erlösung bedürftig sind. Das gilt aber in gleicher Weise von allen anderen universellen Werten, welche die Menschheit in ihrer Entwicklung hervorgebracht hat.

2. Die ästhetische Sittlichkeit im Christentum.

Die moralische Bedeutung der Jesulehre liegt in der Idee des Reiches Gottes als einer universellen Herrschaft des Geistes und der Wahrheit. Die vorchristliche Ahnung und Hoffnung von der geistigen Einheit des Menschengeschlechts und eines Liebesbundes gegenseitiger Hilfeleistung ist in ihr Wahrheit und Leben geworden. Das Reich Gottes ist inwendig in den Menschen in Form

einer geistig-sittlichen Gemeinschaft der Gesinnung. Jesus führt in allen seinen Reden den Menschen vom Sinnlichen auf das Geistige, vom Äufseren auf das Innere. Es ist eine moralische Selbstbesinnung auf die geistige Bestimmung des Menschen, welche sich hier in vorbildlicher Weise vollzieht. Insofern wurde das Evangelium ein Licht der Welt, in seiner Konsequenz ein prinzipieller Fortschritt in der Auffassung menschlichen Lebens, berufen, die Menschen selig zu machen und von ihrer Sünde zu erlösen. In ihm gelangt die Ewigkeit und Unendlichkeit des moralischen Gesetzes zum bewufsten lebendigen Ausdruck.

Die Jesulehre verlegt den Wert des Menschen in sein Gewissen. Höher als der Besitz der ganzen Welt ist die Reinheit und Gesundheit der Seele. Eine notwendige Folge der ethischen Gesinnung ist die sittlich gerechtfertigte Erwerbung der Lebensgüter. Nur wenn die menschliche Gesellschaft eine Gemeinschaft moralischer Gesinnungen ist, kann in unseren ökonomischen Beziehungen Gerechtigkeit und Frieden walten. Diese Gerechtigkeit besteht aber darin: Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut ihnen. Denn im Reich Gottes ist jeder Mensch Selbstzweck; der Mensch bekommt als Mensch einen Unendlichkeitswert. Alle sind zur Gottessohnschaft berufen und sollen durch moralische Selbstbildung Kinder Gottes werden. Ich und der Vater sind eins. Darin liegt ein ästhetisch-moralischer Atheismus ausgedrückt, der alle hohle Gottvorstellung jenseits des Menschen überwunden hat. Gott wird Mensch und der Mensch soll Gott werden. Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Der Tröster der Menschen ist der Geist der Wahrheit, der die Menschen frei machen wird. Das Reich Gottes wird der Welt immanent als ein Reich der Gemeinschaft nach geistigen Gesetzen, und insofern der Mensch durch seine Gesinnung daran teilnimmt, wird er göttlich, d. h. moralischer Endzweck.

Es ist einer der höchsten Gedanken der Jesulehre, den freilich auch schon Platon und Sophokles und später Seneka, Epiktet und M. Aurel ausgesprochen haben: Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Das Böse kann nur durch Gutes besiegt werden. Wird das Böse mit Bösem vergolten, so wird das Übel verdoppelt, das hiefse den Teufel durch Beelzebub austreiben. Die Formel: widerstrebe nicht dem Übel, ist dagegen zweideutig und gefährlich, wenn man darunter verstehen will, dafs der Mensch sich ohne weiteres allem Übel überantworten soll. Der moralische Widerstand ist sicherlich die mächtigste Waffe des Menschen, und wenn mit jenem Ausspruch gemeint ist, dafs ein physischer und ökonomischer Widerstand damit unbedingt ausgeschlossen sein soll, so vergifst man, dafs die geistig-sittliche Existenz ohne physisch-ökonomische Erhaltung eine leere Idee ist. Es ist denkbar und notwendig, dafs einem materiellen Widerstand moralische Selbstbehauptung zu Grunde liegt. Der Zweck heiligt das Mittel, falls der Zweck wirklich sittlich und in Wahrheit und Gerechtigkeit gegründet ist. Es giebt Menschen, auf welche ein moralischer Widerstand unter Umständen eindruckslos bleibt, und in der Notwehr sollte es unmoralisch sein, wenn wirklich die Existenz des Lebens auf dem Spiele steht, physischen Gewaltmitteln gleichen Widerstand entgegenzusetzen? Denn hier liegt der Widerstand nicht in einer Vergeltung, in der Lust an der Rache, sondern ist geradezu eine moralische Notwendigkeit geworden. Es ist ein grofser Unterschied, ob man aus Lust am Bösen dem Übel widerstrebt oder aus der klaren Erkenntnis der Notwendigkeit, den Wirkungen der Thorheit und Gewalt entgegenzutreten. Jesus selbst, der voraussah, dafs er seine Jünger wie Schafe mitten unter die Wölfe sandte, riet denselben, klug zu sein wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Ohne Bedenken stellt Jesus der Falschlosigkeit der Taube die

Klugheit der Schlange zur Seite. Ein Christ, d. h. ein moralisch handelnder und ästhetisch fühlender Mensch geht ohne Arg und Schuld unter die Kinder dieser Welt. Er würde wahrlich von den Wölfen zerrissen werden, wenn er dem Übel absolut nicht widerstreben wollte. Eine Abwehr des Bösen durch technisch-physische Mittel ist notwendig, wenn sie moralischen Zwecken untergeordnet sind; dagegen ist ein Widerstand unbedingt moralisch verwerflich, wenn er von den Gefühlen der Rache und Vergeltung getragen wird.

Das Gebot der Feindesliebe ist das Schwerste, was die Jesulehre an moralischen Leistungen verlangt. Wenn der Mensch es erfüllt, wird er Gott gleich, denn Gott ist die Liebe. Die Liebe bedeutet die Vollkommenheit, und indem die Liebe als Wesen Gottes und Ziel des Menschen sich darstellt, wird das Christentum zu einer ästhetischen Religion und das Problem der Jesulehre zur Ästhetik des inneren Menschen.

Die Feindesliebe besteht darin, dem Widersacher „siebenzig Mal sieben Mal“ zu verzeihen und ihn von seiner feindlichen Gesinnung zu heilen suchen. Keine Vergeltung und Rache am Feinde zu üben, ist eine moralische Hilfe, welche wir ihm zu gewähren schuldig sind. „So nun deinen Feind hungert, so speise ihn; durstet ihn, tränke ihn. Wenn du das thust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Lafs dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.“ Seneka empfiehlt schon, dem Feinde mit Wohlthaten zu Leibe zu rücken. Auch der Feind ist ein Mensch, er soll ein Mensch sein, darum hilf ihm aus seiner moralischen Verirrung. Sei ihm ein Weg zum Guten, ein erzieherisches Beispiel!

Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung; dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben. Durch die Liebe wird der Mensch zum Gottmenschentum geführt, und Gott und Mensch sind

versöhnt, denn die Sündenschuld ist überwunden. Die Liebe, heifst es, deckt der Sünde Menge zu. In der Liebe ist der Mensch heilig, denn das moralische Gesetz ist vollständig in der inneren Heiligkeit aufgegangen. Das Gericht ist zur Versöhnung gelangt, und wenn Gott die Liebe ist, so kennen wir Gott, soweit die Liebe in uns lebt. Warum sollen wir hinter der Liebe noch ein Anderes und Höheres suchen und ein Wahngebilde erdichten? Die Liebe ist der Zeugungsgrund aller Dinge, oder philosophisch gesprochen: Der einheitliche Träger von Naturgesetz und Moralgesetz im Menschen und in der Welt. „Wisset ihr nicht, dafs ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Die Liebe ist die innere Schönheit der Seele, und die Schönheit der Welt das vollkommene Kleid der Gottesliebe. Paulus nennt die Liebe das Band der Vollkommenheit, womit der ästhetische und synthetische Charakter der Liebe gekennzeichnet ist. In Christus hat die Liebe ihre lebendigste Offenbarung gefunden. Die Person Christi soll in allen Menschen Gestalt gewinnen; insofern er das Ebenbild Gottes ist, ist Gott Fleisch geworden, d. h. die Gottheit ist in der Menschheit Christi. „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Und ihr seid vollkommen in ihm.“

Der ästhetische Gehalt der Jesulehre kommt am klarsten in der Bergpredigt zum Ausdruck. Das ganze Evangelium des Johannes ist eine Philosophie der Liebe. Aber auch Paulus hat im 12. und 13. Kapitel des Korintherbriefes fundamentale und unübertreffliche Gedanken ästhetischer Sittlichkeit ausgesprochen. Hier bricht die Idee der natürlichen und geistigen Einheit der Menschheit mit einer so heiligen und beglückenden Klarheit hervor, wie sie den Völkern der Erde noch nie gepredigt worden, mit einem Schwunge der Begeisterung, wie sie in der Griechenwelt nur Platon und unter den Juden Jesaia erreicht hatte. Die Gaben und Fähigkeiten der Menschen sind verschieden,

aber es ist ein Geist, der sie zum gemeinsamen Nutzen vereinigt. Den Schlufs vom leiblichen Organismus auf die Gliederung der Gesellschaft, welchen moderne Socialtheoretiker so gern und anspruchsvoll kultivieren, hat schon Paulus gezogen. Wie die Glieder des Körpers den einen Leib bilden und für einander sorgen sollen und gleichwertig sind in der Erfüllung ihrer specifischen Funktion, so sind auch die einzelnen Menschen und Kräfte in der Gemeinschaft der Menschen zu einem einheitlichen Zweck verbunden. Die beste der Gaben und der köstlichere Weg ist indes die Liebe, welche die geistige Einheit in sich trägt und erzeugt. „Die Liebe hört nimmer auf.“ Sie ist das Vollkommene, welches das Stückwerk aufhebt und vollkommene Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht gewährt.

Das Gottesreich ist ein inneres geistiges Wachsen, wie ein Senfkorn zu einem Baume sich entfaltet. Es ist eine Entwicklung und geschichtliches Fortschreiten zur Vollendung in Freiheit und Liebe.

Das Reich Gottes ist ein Gericht, das Verblendung und Thorheit in eine jenseitige Welt verlegt hat. Das Weltgericht ist der Welt immanent. Der jüngste Tag und das Ende der Welt ist in jedem Augenblick des Lebens, wo die Bösen von den Guten geschieden werden. Die Geschichte des Menschen und seines Geschlechtes ist das selbstgesprochene Gericht. Oft ist das Gericht grausam und ungerecht gewesen, aber zur Richterin soll die heilige Liebe werden, welche gerecht, aber auch barmherzig ist. Die Heiligen sollen die Welt richten, d. h. jeder Mensch, der richtet, soll zum Bestimmungsgrund seines Urteils das Prinzip der heiligen Liebe machen. Wie das Göttliche der Reflex des Menschlichen ist, so waren Jehovah und Zeus Götter der Rache und Strafe, wie die Menschen, welche ihnen ihre Opfer darbrachten. Will man den grofsen einheitlichen Zusammenhang in dem Gericht

der Weltgeschichte unter einem Gericht Gottes begreifen, so ist das nur so zu verstehen, dafs dies Gericht von den einzelnen Menschen- und Völkerindividuen getragen wird und nicht ein aufserhalb alles Menschlichen liegendes Prinzip bedeutet. Indem Jesus das glänzendste Beispiel eines solchen Gerichtes durch sein Leben und Denken gab, hat er das Gericht der heiligen Liebe in sich erfüllt. Das gilt ebensosehr von allen anderen Menschen in quantitativer Abstufung. Dadurch kommt Zweck und Bedeutung in die Menschheitsgeschichte. Das Gericht der heiligen Liebe wird unter den Gesichtspunkt vervollkommnender Erziehung gebracht.

Im Reiche Gottes giebt es keine Herrscher und Diener im Sinne der weltlichen Gewalt: „So soll es nicht sein unter Euch, sondern so Jemand unter Euch will gewaltig sein, der sei Euer Diener. Und wer da will der Vornehmste sein, der sei Euer Knecht.“ Die Menschen sollen einander Brüder sein; einer ist nur Meister und einer ist Vater: die Liebe und die Wahrheit. Alle sollen einander dienen mit der Gabe, welche jeder empfangen hat; denn es sind zwar vielerlei Gaben, doch ein Geist. Vor dem moralischen Gesetz sind alle gleichwertig, wenn jeder seine Pflicht thut nach der Kraft, welche ihm verliehen ist. Die Witwe, welche von ihrer Armut einen Heller in den Gotteskasten legte, hatte mehr geopfert als die Reichen, welche aus ihrem Überflufs viel hineinlegten. Dies beweist auch das sinnreiche Gleichnis, wo das Himmelreich mit einem Weinberg verglichen wird, wo die einzelnen Arbeiter verschieden lange Stunden arbeiten, aber gleichen Lohn erhalten. Jeder Mensch soll seinen Schatz von Kräften redlich verwalten und vermehren; denn wer hat, wird die Fülle gewinnen, wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat. Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Die Berufung und Auswahl als eine Gnade Gottes hinzustellen,

ist moralisch und ästhetisch unmöglich zu denken. Wenn auch Gott will, dafs allen geholfen werde, so bleibt doch die Thatsache bestehen, dafs der Einzelne mit einer Kraftbegabung geboren wird, welche weder sein Verdienst noch seine Schuld ist. Naturwissenschaftlich betrachtet, zeigt sich hier jene Notwendigkeit und Selbstgenügsamkeit im Mechanismus des Geschehens, welche die Tragik in Geschichte und Leben hineinflicht. Diese Tragik bringt keine noch so hochgespannte Gottesidee aus der thatsächlichen Wirklichkeit heraus und der Gott — bleibt immer Mensch, d. h. es giebt nie eine absolute Erlösung des Universums, sondern die Vollendung unseres Lebenszweckes ist immer nur eine individuelle Selbsterlösung. Die Auswahl ist kein übernatürlicher Gnadenakt Gottes, sondern eine Thatsache der Natur, mit welcher wir uns moralisch abzufinden haben. Die Auswahl ist eine moralische Auslese im Kampfe um persönliche Werte durch die selbsteigene That des Individuums im geschichtlich-socialen Prozefs der Menschheitsentwicklung. Jeder wird mit einer Kraftsumme geboren und berufen, für welche er verantwortlich ist. Unsere Pflicht und Hoffnung ist es, diese Kraftsumme von Generation zu Generation zu vermehren. Alle Menschen leisten gleich viel, wenn jeder thut, was jeder kann. Der Stärkere ist berufen und auserwählt, im Dienste des Ganzen als ein guter Hirte seine Gaben zu gebrauchen. Zu leisten, nach Art und Grad, was jeder kann, ist seine Pflicht und Rechtfertigung. In diesem Bewufstsein müssen sich alle gleichwertig fühlen. Nur so ist Schicksal und Zufall zu überwinden, welche verschieden grofse und verschieden geartete Kräfte austeilen.

Wenn man dazu schreitet, das Universum unter idealen und persönlichen Gesichtspunkten zu denken und zu fühlen, indem man die All-Natur in immanente Beziehungen zu den Zwecken und Aufgaben des persön-

lichen Lebens bringt, dann entsteht für uns Religion. Der Mensch kann jeweilig die Wirklichkeit nur aus seinem höchsten Gedanken herausdeuten. In der ästhetischen Kraft des religiösen Gefühls vollendet der Mensch seine Lebenszwecke. Darin liegt der ästhetische Wert der Jesulehre, dafs sie von dem Universum als einem Vater spricht, die Menschen als seine Kinder und untereinander als Brüder auffafst, welche durch die Liebe verbunden sind. „Also ist nun hier kein Knecht mehr, sondern eitel Kinder." Auch die Griechen nannten Zeus den Vater der Menschen, aber mehr nur im physischen Sinne als organischen Erzeuger ihres Geschlechtes, aber nicht im Sinne des innigen Vertrauens familiärer Geistes- und Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Religion ist daher das ästhetische Verhältnis der Persönlichkeit zum Universum. Diese Beziehung kann nur aus der höchsten Funktion einer Persönlichkeit zur anderen Persönlichkeit gedeutet werden, woraus die Messiasidee eines Weltheilandes entspringt, eines Mittlers und Erlösers, welcher der persönliche Weg zur Wahrheit ist. Der Glaube an eine vollendete Persönlichkeit hat als innere Aufrichtung und Erbauung erlösende Kraft von moralischer Schuld. Der Glaube in seiner immanenten Geisteswirkung von Person zu Person ist als eine heilsame ästhetische Seelenfunktion anzuerkennen, aber zu verwerfen in der dualistischen Form des theologischen Dogmas. Ein verständiger Ethiker des Christentums*) meint, dafs die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes eine andere sei, als die Entwicklungsgeschichte des von ihm erlösten Menschen. Dieser Dualismus ist zu verwerfen. Gott und Mensch, durch Christus vermittelt, sind im Verhältnis des biogenetischen Grundgesetzes zu begreifen. In Christus ist die vollkommene Form des inneren Menschen lebendige

*) Harlefs.

Wirklichkeit geworden und mufs fortzeugend in dem Menschen durch eigene Selbstbethätigung Gestalt gewinnen. Was Kant vom Genie sagt, gilt auch vom moralischen Lebenskünstler: er ruft zur Nachfolge auf, d. h. aus denselben Quellen zu schöpfen. Das erlösende Verhältnis zu Christus ist kein übermenschliches Mysterium, sondern die gesteigerte Beziehung der Liebe und des Vertrauens, wie sie zwischen Menschen überhaupt stattfindet. So wird uns der Christusglaube psychologisch und moralisch, — menschlich näher gebracht, indem man ihn als Grund einer ästhetischen Wiedergeburt des Innenmenschen nach allgemeinen Gesetzen und Wirkungen geschichtlichen Geisteslebens erkennt. Der Christusglaube ist ein quantitativ gesteigerter Menschenglaube; die Erlösung durch Christus die eigene Selbsterlösung. Was von Jesus Christus gilt, gilt in gleicher Weise von jedem Menschen: nur ist Christus der erste unter den Brüdern!

3. Die Weltverneinung im Christentum.

Der positive vernünftige und moralische Gehalt ist als ein Prinzip ästhetischer Sittlichkeit und Religion aus der Jesulehre herausgeschält worden. Wir haben die Idee des Christentums aus dem moralischen Geiste reproduziert, der das Evangelium durchglüht. Den Buchstaben haben wir verachtet. Es ist eine Thatsache, dafs im litterarisch vorliegenden Urchristentum schon die Keime zur dogmatischen Entwicklung und gewisse negative Tendenzen liegen, welche zur Verneinung der Welt und zum thörichten Glauben einer jenseitigen Hoffnung hinführen mufsten. Dafs daran nicht wenig der Buchstabenglaube schuldig gewesen ist, zeigt die Theologie bis auf den heutigen Tag.

Jesus war kein politischer Revolutionär; er wandte sich an die einzelnen Menschen und suchte auf ihren Geist erneuernd einzuwirken. Ihm war die Frage der geistig-

sittlichen Wiedergeburt eine individuelle Angelegenheit, und er hat gegen die Staatsgewalt nie zu einem offenen Widerstand aufgefordert. Ihm war sein Beruf so geistig und innerlich geworden, dafs er am Staate keine Kritik übte, obgleich er andererseits gegen das Pharisäertum mit harten Worten vorgegangen ist. Seine Aufgabe war, in allen Menschen göttliches Bewufstsein zu wecken, „auf dafs er aus zwei einen neuen Menschen in ihm selbst schaffe und Frieden mache“.

Diese Ignorierung der äufseren Staatsgewalt hat sich in der Folgezeit sehr gerächt, und Paulus ist es namentlich gewesen, der zur Staatsknechtschaft des Christentums den dogmatischen Grund gelegt hat. Paulus ist dem Christentum verhängnisvoll geworden, wenn auch anerkannt werden mufs, dafs er neben dem Verfasser des Johanneischen Evangeliums am tiefsten in den moralischen und ästhetischen Gehalt der Jesulehre eingedrungen ist. Nicht nur hat er zuweilen den Zwiespalt zwischen natürlichem und geistigem Menschen in hochgradiger Weise überspannt, der im Meister der moralischen Lebenskunst so harmonisch überwunden war, er ist auch schuld, dafs nicht nur in der Folge das Christentum Staatsreligion werden konnte, sondern dafs auch die Frau in ein unwürdiges Unterthanenverhältnis zum Manne gebracht wurde. Er war der schlimme Vater der Theologie, indem er die Lehren des Alten Testamentes, welche Jesus endgültig überwunden hatte, von neuem in das Christentum einführte und dadurch dem pfäffischen Dogma die Bahn frei machte.

Jesus hat regelmäfsig seinen Zinsgroschen bezahlt, aus dem charakteristischen Grunde, dafs man sich nicht an ihm ärgere, und man mufs, als die Pharisäer ihn mit der Frage versuchten, ob es gerecht sei, dafs man dem Kaiser Zins zahle, mehr Klugheit als moralische Weisheit in der Antwort erkennen: dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Wenn Jesus vielleicht von der Höhe

seiner moralischen Gesinnung in jenem Satze eine Verachtung des Geldes und des Staates ausdrücken wollte, so ist es bei Paulus schon greifbare Wirklichkeit geworden, dafs der Christ der Obrigkeit unterthan sein soll, die Gewalt über ihn hat, da alle Obrigkeit von Gott verordnet sei. In geradezu gotteslästerlicher Weise wird Staat und Gott gleichgestellt; wer sich der Obrigkeit widersetzt, widerstrebt Gottes Ordnung, sie ist Gottes Dienerin und Rächerin der Strafe, die das Schwert nicht umsonst trägt. Anders freilich dachte Jesus über die Macht der Obrigkeit; als er vor Pilatus stand und dieser prahlte, ihn kreuzigen und loslassen zu können, da antwortete er ihm: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben; darum, der mich dir überantwortet hat, der hat es gröfsere Sünde.“ Darin liegt wahrlich keine Anerkennung göttlicher Staatsgewalt.

In der Folge wurde das Christentum als Staatsreligion eine Beute der Politiker, als Dogma eine Macht des Pfaffentums. Der Papst wurde Stellvertreter Gottes und der Fürst ein Regent von Gottes Gnaden. Bis auf den heutigen Tag gebärdet sich der Staat als eine christliche Einrichtung.

In gleicher Weise, wie Paulus das Christentum dem Staate auslieferte, unterwarf er auch den Christen dem Reichen und Gewaltigen. Paulus hat nicht die Sklaverei prinzipiell verworfen, sondern im Gegenteil sollen die Sklaven ihrem Herrn unterthänig bleiben, und nicht nur mit aller Furcht den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen Herren gehorchen und aller Ehren wert halten. Innerlich ist jedoch der Knecht frei. So sehen wir hier einen Zwiespalt sich entwickeln, in den schon die Stoiker sich verirrt hatten und der in Luthers Freiheit eines Christenmenschen zum erschreckenden Ausdruck gekommen ist. Eine Freiheit, die nicht nach aufsen wirkt, ist eine leere und nichtige Einbildung.

Nicht minder wie dem Sklaven wird auch der Frau von Paulus eine untergeordnete Stellung zugewiesen. Jesus hatte in gleicher Weise zu Männern und Frauen geredet und in der Austeilung seiner Weisheit und Liebe keinen Unterschied gemacht. Aus der schönen Erzählung von Maria und Martha kann man ersehen, wie notwendig er es hält, dafs das Weib auch an der geistigen Bildung teilnehmen und nicht in den Sorgen des Hauses und der Wirtschaft aufgehen soll.

Jesus hat offenbar eine hohe Meinung vom Weibe gehabt, wie er denn auch in gleicher Weise mit Männern und Frauen zu verkehren pflegte. Er hatte in der Liebe den Unterschied aufgehoben, welchen der Mythus vom Sündenfall zwischen Mann und Weib herbeigeführt hatte: „Und er soll dein Herr sein." Im Gottesreich soll aber kein Herr und Diener sein; alle Glieder sind gleichwertig, auch Mann und Weib.

Paulus griff in dogmatischer Weise auf das Alte Testament zurück und begründete von neuem die Unterthänigkeit des Weibes unter die Botmäfsigkeit des Mannes. Der Mann ist des Weibes Haupt. Der Mann ist Gottes Bild und Ehre; das Weib aber ist des Mannes Ehre, denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib ist vom Manne. Auf Grund dieser falschen und vorurteilsvollen Ansicht vom Ursprung des Weibes kommt er zum Gebot: Eure Weiber lasset schweigen in der Gemeinde.

Aus der Erniedrigung des Weibes ergab sich eine Geringschätzung des ehelichen Lebens. Das Weib trug noch den Fluch des Sündenfalles. Jesus hatte die Ehe für eine innige Gemeinschaft erklärt: sie sollte ein Geist und ein Leib sein, und er fafste sie so hoch und edel auf, dafs er lehrte: wer ein Weib ansiehet, seiner zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen im Herzen, d. h. wer aus blofser sinnlicher Lust nach dem Weibe begehrt, ohne

geistige Gemeinschaft der Gesinnung und des Werkes, der hat schon Schuld auf sich geladen. Die Unterdrückung der sinnlichen Natur, welche bei Paulus vorwiegt, mufste die Ehelosigkeit als das höhere Ideal erscheinen lassen. Freilich ist er einsichtsvoll genug anzuerkennen, dafs es besser ist zu freien als Brunst zu leiden. —

Im Christentum hat die moralische Entwicklungsgeschichte der Menschheit einen Höhepunkt erreicht, der über die Jahrhunderte hinweg in das Herz der gegenwärtigen Menschheit hineinleuchtet; und schon machen sich die Irrungen bemerkbar, welche die christliche Lehre bald in die Niederungen intellektueller Verblendung und politischer Erstarrung hineintreiben sollten. Wir verfolgen nicht das Christentum in die Schranken des Staates und der Kirche. Seine Verweltlichung war nicht ein Hineinfliefsen in das Leben und die Gesinnung der Menschen als ein befreiender Strom des Geistes, der alles neu macht. Es wurde zum Schwert und zum Dogma. Nach der kurzen Sonnenaussicht sittlicher Bestimmung sinkt das Menschentum wieder in eine lange Nacht des Wahnes und des Despotismus. Das Mittelalter bricht an, nachdem der antiken Welt letzte Blüten verwelkt sind.

Im allmählichen Werdegang der Geschichte ringt sich die Menschheit wieder zur Erkenntnis der verlorenen und vergessenen Weisheit des Christentums und Griechentums empor, um die alten Werte in vertiefter und erweiterter Form durch neue Erfahrungen und Ideale zum geistigen Gemeingut des modernen Menschentums zu machen.

Neuntes Kapitel.

Das moderne Menschentum.

1. Die moralische Wiedergeburt.

Ein Jahrtausend moralischer Finsternis breitet sich über die europäische Menschheit aus. Die geistigen Güter des griechischen und christlichen Altertums werden in den Sarg der Dogmen begraben. Der Mensch verliert vernünftiges Selbstbewufstsein und persönliche Würde an papistische Barbarei, und die Erinnerung an die geistigen Erzeugnisse seiner Vergangenheit erlischt in seinem Herzen und Verstande; er versinkt unter die schlimme Herrschaft des Mittelalters, über welches der moralwissenschaftliche Kulturhistoriker sich in ein trauriges Schweigen verhüllen mufs.

Endlich kommt wieder Licht in die Menschheit. Es gilt, die Vergangenheit wieder heraufzuwecken und die Fesseln der geistlichen Macht und der moralischen Vorurteile abzuwerfen. Indem der Mensch in der Erkenntnis seiner Vergangenheit sich einen Spiegel schafft, in dessen Widerschein er von neuem zum idealen Selbstbewufstsein erwachte, bereitete er eine Entwicklungsperiode vor, welche die antiken Elemente griechischer und christlicher Lebensbildung zu höheren Zielen emporzuführen bestimmt ist. Die antiken Ideale werden vertieft, und durch die geschichtliche und ökonomische Erweiterung des moralischen Horizontes der Gedanke der Menschheit auf alle Gebiete des Lebens ausgedehnt. Nicht der formale Begriff, aber der Lebensinhalt der Humanität wird in unendlicher Variation erfahren und weiter gebildet.

Die moralgeschichtliche Bedeutung der kulturellen Wiedergeburt im 15. und 16. Jahrhundert liegt in der Ent-

wicklung des Individualismus und der Erneuerung der geistigen Interessen für positives Leben und Weltlichkeit. In jener Epoche wurde der moderne Mensch geboren. Nicht nur Kraft des Verstandes, sondern moralischer Mut war in erster Linie erforderlich, die alten Mächte der Finsternis zu bekämpfen und mit den überlieferten Lebenswerten zu brechen. Vorerst war es die blofse Kraft, welche sich regte, aber in knabenhaftem Übermute oft zu den schlimmsten Ausgeburten der individuellen Laune und Machtsucht sich steigerte. Das Individuum fühlte sich als eine kulturschaffende Kraft, aber es mufste das verlorene Gesetz wieder finden, in dessen Erkenntnis sein Wille sich bethätigen mufste, um moralischer Wille zu werden. Es war die Geburtsstunde des Liberalismus auf allen Gebieten des Lebens, der erst in den folgenden Jahrhunderten eine tiefgehende Ausbildung erfahren hat und dessen konsequente Erfüllung noch in der Zukunft des Menschengeschlechtes liegt. Die Befreiung des Staates von der Kirche, des Individuums von den wirtschaftlichen und intellektuellen Schranken des Mittelalters ist eine kulturgeschichtliche Tendenz, die heute noch nicht vollendet ist.

Es war erhöhte sittliche Kraft, welche den Naturforschern und Philosophen den Mut gab, neu erkannte Wahrheiten gegen die düsteren Mächte der Überlieferung zu verteidigen und mit Lebensopfern zu besiegeln. Der Mensch begann das Recht zu erkennen, als Mensch Geltung und Wert zu fordern, und selbst die Kunst trieb durch die ästhetische Gestaltung religiöser Motive in den herrlichsten Werken der grofsen Meister Blüten reiner Menschlichkeit. Die Humanität zu verwirklichen, ist seitdem zum Kulturzweck des modernen Menschen und zum bewufsten Ziel geschichtlicher Vervollkommnung geworden.

Die naturwissenschaftliche Orientierung und die technisch-ökonomische Entwicklung des modernen Lebens aus den beengenden Formen des Mittelalters ist von hervorragender

Wirkung auf die Erweiterung und Vertiefung des sittlichen Kulturbewufstseins geworden. Da es sich hier um eine Geschichte der moralischen Idee handelt, mufs nach dem bewufsten Ausdruck gesucht werden, in welchem der kritisch gewordene Geist im Anfang des neuen Zeitalters seine Ziele erkannt hat; denn nur dann, wenn ein geschichtlicher Fortschritt zum klaren Bewufstsein der Zeitgenossen gelangt ist, kann von einer geistesgeschichtlichen Entwicklung gesprochen werden. Will man also den Anfängen des neuen sittlichen Geistes nachspüren, so sind wir hauptsächlich auf die religiöse und philosophische Wiedergeburt angewiesen.

Der Begriff der Renaissance wird hier zeitlich weiter gefafst, als der Name ursprünglich bedeutet. Opposition und Verneinung sind der skeptisch-kritische Standpunkt der moralischen Wiedergeburt. Im Kampfe gegen das Alte und Überlieferte, gegen die geistige Bevormundung und theologische Knechtschaft des Gemütes und Gewissens entwickelt sich der positive Gedanke der neuen Freiheit, der ein religiöses Gewand in Luther, ein philosophisches Gepräge bei Spinoza trug. Luther steht als die kraftvollste Persönlichkeit unter den Reformatoren da, und wenn auch Spinoza ein Jahrhundert später lebte, so ist sein Geisteswerk speciell darum zu betrachten, weil er alle die philosophischen Richtungen der Renaissance in ihren Ausschweifungen und Einseitigkeiten überwand und zu einem herrlich und klar durchdachten philosophischen System zusammenfafste, mit dem sowohl kritische Erkenntnistheorie als positive Naturwissenschaft in Einklang stehen können.

In Luther waren es Gefühl und Wille, welche zum Zerfall mit dem Alten drängten. In seinem Lebenswerk kommt die Willensseite des modernen Menschen, die protestierende und schöpferische Kraft zum Durchbruch. Das eigene Priestertum wurde in das Bewufstsein des einzelnen Menschen gelegt, und er war so sehr Willens- und Gewissensmensch, so sehr für die moralischen Nöte des menschlichen

Herzens interessiert, dafs er über Wissenschaft und Vernunft harte und beleidigende Worte aussprechen konnte. Anders feierte in Spinozas Geist die Vernunft ihre Auferstehung, mit einer Kraft und Klarheit begabt, wie sie sich später nur wieder in Kants kritischen Werken geoffenbart hat.

Die antike Gedankenbildung war in ihrem Höhepunkt Selbsterkenntnis gewesen; erst im Verfall der alten Kultur schritt die Philosophie zum Lebensproblem der Selbsterlösung fort. In der Lehre des Meisters von Nazareth hatte schliefslich die moralische Selbsterlösung ihren lebendigsten Ausdruck gefunden. Die Welt des Menschen war zu einem Reich des Geistes und der Wahrheit geworden, und die Idee der Menschheit hatte in ihrer Qualität eine universell-moralische Bedeutung empfangen. Die Idee der Persönlichkeit fafst Selbsterkenntnis und Selbsterlösung, die denkende und wollende Seite des Menschen synthetisch zusammen. Die persönliche Kultur der Humanität ist die höhere Form, in welcher antike und christliche Ideale zu umfassenderen Zwecken zusammengetreten sind. Altertum und Christentum genügen nicht mehr dem persönlichen Menschen der Gegenwart, der seine Individualität zum universellen Gesetz erweitert. Naturwissenschaftliche Erkenntnis und wirtschaftliche Technik haben die moralischen Aufgaben des modernen Menschentums über die Vergangenheit hinaus erweitert, und von neuem tritt die Pflicht an uns heran, den Fels zu gründen, an dem das gegenwärtige Geschlecht den Anker der Hoffnung auswerfen kann.

2. Luthers Freiheit eines Christenmenschen.

Mit der Reformation wacht die ursprüngliche Religion des christlichen Individualismus wieder auf, welche dem einzelnen Menschen das Recht und die Fähigkeit zuschreibt, zu Gott in ein direktes persönliches Verhältnis zu treten.

Beschränkt wird indes dieses selbsteigene Priestertum durch die Autorität der Bibel. Während Luther den Christenmenschen von der anmaſsenden und hochmütigen Gewalt des Papstes und seiner Kirche befreite, blieb er vor der traditionellen Heiligkeit der Bibel stehen, in welcher er das auſserhalb alles Menschlichen liegende lautere Wort Gottes zu vernehmen glaubte. So wurde die Reformation nur der Anfang des religiösen Individualismus und ihr Befreiungswerk von Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Feuerbach u. s. w. durch eine rationelle und historische Bibelkritik fortgeführt. Der Mensch wurde erst wirklich frei, als er sich auch über die Autorität der Bibel stellte und sein geistiges Verhältnis zur Welt nach eigener innerer Beschlieſsung zu gründen lernte.

Die treibende Tendenz der Reformation ist in Luthers Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen zum vollendetsten Ausdruck gekommen. Anknüpfend an die Lehren des Paulus unterscheidet Luther den inwendigen geistlichen von dem äuſseren leiblichen Menschen, denn „jeglicher Christenmensch ist zweierlei Natur, geistlicher und leiblicher". Doch ist dieser Zwiespalt im Menschen nicht absolut, sondern wird durch den G l a u b e n an die göttliche Verheiſsung und Zusage überbrückt. In Jesus ist alle Gnade, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit gegeben. Der Glaube an Jesus allein kann den Menschen erlösen, denn in Jesus, der Gott und Mensch ist, sind „alle Sünden verschlungen und ersäuft". Durch diesen einzigen Glauben, der die christliche Freiheit gründet, können wir allein gerechtfertigt werden. Die Werke sind tote Dinge ohne den Glauben des Herzens. Der Glaube an Christi Leben und Werk ist nicht ein Glaube an „Historie und Chronikengeschichte", sondern das V e r t r a u e n auf seine Predigt, wodurch uns die christliche Freiheit gegeben ist, die uns zu Königen und Priestern aller Dinge mächtig macht. Erst müssen wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, bevor

wir gerechte Werke leisten können. Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Die Person mufs vor allen guten Werken gut und fromm sein. „Also wer da will gute Werke thun, mufs nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, die Werke thun soll.“ Die Person wird nur gut durch den Glauben. Aus dem Glauben fliefst die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen. Also müssen Gottes Güter fliefsen aus einem in den andern und gemein werden, dafs ein jeglicher sich seines Nächsten annehme, als wäre er es selbst. Siehe, das ist die rechte, geistliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen, Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde.

Das Priestertum des Christenmenschen besteht nicht in äufserlichen Gebärden, sondern in einem unsichtbaren Geiste. Durch den Glauben an Jesus sind alle Menschen Könige und Priester. Das Priestertum macht uns würdig, vor Gott zu treten. Der Laie und Priester unterscheiden sich nur dadurch, dafs letzterer der Predigt des Glaubens sich speciell widmet.

Die hohe Bedeutung von Luthers Lehre für die Befreiung des Menschentums wird verständlich, wenn man an die papistische Tyrannei denkt, unter welcher die Menschheit Jahrhunderte lang geseufzt hatte. Indem Luther die Person des Menschen den Thaten voranstellte, war er der erste Vorläufer Kants, der die Gesinnung und gute Beschaffenheit des Willens zum unbedingten moralischen Mafsstab aller Handlungen machte. Freilich kann man Luther nur soweit zustimmen, wie wir, geleitet von historisch-rationeller Kritik, die ursprüngliche Jesulehre anerkannt haben. Und der praktische Wert seiner Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen sinkt bedeutend, wenn man

seinen schlimmen dogmatischen Katechismus damit vergleicht und man bedenkt, dafs diese Freiheit nur wenig Kraft und Drang verspürte, direkt auf die Wirklichkeit des Lebens umgestaltenden Einflufs auszuüben. Sind auch die Christenmenschen „Königskinder", so sollen sie doch den weltlichen Königen Zins zahlen und unterthänig sein, eine abstrakte Verirrung der Freiheitsidee, wie sie schon bei den Stoikern und Paulus beobachtet wurde; und als die Bauern sich weigerten, weiterhin Leibeigene zu sein und Zins zu zahlen, — da benahm sich Luther unwürdig und schmählich.

3. Der Spinozismus.

In der Spinozistischen Philosophie wird das Prinzip menschlicher Vernünftigkeit konsequent durchgeführt. Spinoza ist der erste Prediger der Toleranzidee und der absoluten Denk- und Redefreiheit. In seinem theologisch-politischen Traktat hat er die Grundzüge einer rationellen Bibelkritik gegeben, und er erkannte darin als den wahren Kern des Christentums, dafs Jesus die Menschen von der Knechtschaft des Gesetzes befreit habe, und dennoch „befestigte und bestätigte er das Gesetz nur noch mehr und schrieb es ihnen tief in das Herz". Denn die Vernunft sowohl als auch die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden es offen, dafs Gottes ewiges Wort und ewiger Bund und die wahre Religion in die Herzen und den Geist der Menschen eingeschrieben worden sei, und dafs dies die wahre Urschrift sei, welche Gott selbst mit seinem Siegel, nämlich mit dem Begriff seiner selbst wie mit seinem Bildnis besiegelt hat.

Derjenige handelt aus freier Überzeugung, der das Gute aus reiner Erkenntnis und Liebe zum Guten thut. Wer es aber aus Furcht vor einem Übel thut, der steht unter dem Zwang eines Übels, der handelt knechtisch und steht unter der Herrschaft eines Anderen. Das natürliche

göttliche Gesetz ist Gemeingut aller Menschen, dem menschlichen Geiste angeboren und gleichsam eingeschrieben. Es ist für alle Menschen in gleicher Weise gültig, da es aus der allgemein menschlichen Natur abgeleitet werden kann; es hat nichts mit einem historischen Glauben zu thun und bedarf keiner frommen Gebräuche. Da es aus einer natürlichen Einsicht entspringt, sind die Handlungen „Sprößlinge und Früchte der Erkenntnis und des gesunden Denkens". Spinoza lehrt die vernünftige und moralische Einheit des Menschengeschlechts, denn sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, stimmen sie von Natur immer notwendig überein.

Wie Spinoza in seiner Gesinnung ein wahrer Jünger Jesu war und gleich ihm die gesetzliche Einheit im menschlichen Herzen suchte und fand, so geht andererseits Spinozas modernes Denken über das dogmatische Christentum hinaus, indem er die Außerweltlichkeit und Übernatürlichkeit Gottes philosophisch überwand. Wie Gott und Mensch, so sind auch Gott und Natur eins. Was Jesus moralisch, das hat Spinoza intellektuell geleistet. Mensch und Natur sind Gott geworden: in ihm leben, weben und sind wir.

Spinozas philosophisches System ist die einzig mögliche Metaphysik, — darum, weil sie im Grunde keine ist. Das Denken bleibt im Rahmen menschlicher Vernunft, und ihm kann weder Naturwissenschaft, noch kritische Erkenntnistheorie etwas anhaben. Alle hinterweltlichen Gedanken und jenseitigen Hoffnungen sind als leere Einbildungen zu verwerfen. Der Mensch wird auf seine eigenen Füße gestellt und beauftragt, die wirklichen Bedürfnisse des Lebens zu kultivieren. Natur und Leben, klar und tief erfaßt, sind die Quellen menschlicher Ziele und Thätigkeiten. Darum werden auch der Körper und die aus seinen Erregungen entspringenden Reize neu gewertet und mit der Vervollkommnung des Geistes diejenige des Leibes parallel gestellt. „Denn je befähigter der Körper ist, auf

vielerlei Weisen erregt zu werden und die äufseren Körper auf vielerlei Weisen zu erregen, um so befähigter ist auch der Geist zum Denken.“ Aus diesem Grunde wird auch die Lust moralisch gerechtfertigt; und alles das, was Lust verschafft, ist gut, insofern die Lust darin besteht, das Vermögen des Menschen, sofern es in Geist und Körper besteht, zu fördern und zu vermehren. „Die Dinge zu geniefsen und sich an ihnen soviel wie möglich zu vergnügen (nicht zwar bis zum Überdrufs, denn das heifst nicht sich vergnügen) ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig.“

Spinoza hat den tiefen Gedanken ausgesprochen, dafs des Menschen Schicksal seine Leidenschaften sind. „Der den Affekten unterworfene Mensch steht nicht unter seinen eigenen Gesetzen, sondern unter denen des Schicksals, dessen Macht er dermafsen unterworfen ist, dafs er oft gezwungen ist, dem Schlimmeren zu folgen, obgleich er das Bessere sieht.“ Frei wird der Mensch nur durch Vernunft und durch Selbstbeherrschung der Triebe. Ein Affekt kann nur durch einen anderen und stärkeren Affekt überwunden werden. Der höchste Affekt ist die Liebe zu Gott. Die Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides noch der Eifersucht getrübt werden, sondern wird desto mehr genährt, je mehr Menschen wir uns durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen. Der Geist löst sich mit dem Körper auf; es giebt nur eine Unsterblichkeit, so weit der Mensch seinen Geist in diesem Leben mit ewigen und unendlichen Werten erfüllt. Wenn der Mensch alles unter der Idee der Ewigkeit denkt, fühlt und will, dann ist er ewig in der Zeit und überwindet die Endlichkeit durch die geistige Liebe Gottes. Eine andere jenseitige Unsterblichkeit giebt es nicht. In Spinoza ist der Glaube zum Schauen geworden; seine Philosophie bildet das Fundament zu jener Weltanschauung, welche die ästhetische Religion geworden ist, und welche im Leben des Nazareners und

in der Naturauffassung Goethes zur vollendetsten Wirkung gelangt ist.

4. Die französische Revolution.

a. Allgemeine Ideen.

Nicht die politischen Wirkungen, die selbst wieder auf socialen und ökonomischen Ursachen beruhen, sondern den menschlich-sittlichen Gehalt zu prüfen, der in der französischen Revolution zum Bewufstsein gekommen ist, giebt Veranlassung, dieselbe in der Geschichte des moralischen Bewufstseins zu behandeln. Die wirtschaftlichen Mifsstände und die damit zusammenhängende moralische Korruption sind sicherlich die treibenden Gründe zu der folgenschweren Umwälzung gewesen. Aber darauf kommt es an, wie der unverdorbene und wahrhaftige Menschengeist auf die social-wirtschaftlichen Veränderungen reagierte, und wie er neue Ideale zur Überwindung der unwürdigen Zustände selbstschöpferisch aus sich erzeugte. Überall geschieht diese ideale Reaktion in derselben moralgesetzlichen Weise, und wir werden finden, dafs in den sittlichen Forderungen der französischen Aufklärung und Revolution alte, aber vergessene Lebenswerte der Menschheit wieder zum Bewufstsein gelangen und sich weiter entwickeln.

Von den sittlichen Zielen, welche mit der französischen Revolution zusammenhängen, werden hier nur die moralphilosophischen Ideen Rousseaus, der der bedeutendste der geistigen Urheber der Revolution war, und die Erklärung der Menschenrechte dargestellt, welche zum erstenmal Ernst machte, moralische Einsichten und Forderungen in das sociale Leben des Volkes hineinzubilden.

Neben Rousseau ist Voltaire nicht zu vergessen, der für die moralische Aufklärung insofern von hoher Bedeutsamkeit ist, als er die moralische Einheit des Menschengeschlechts zum grundlegenden Gedanken seiner Ethik macht. Namentlich hat er der Zweifelsucht

Pascals gegenüber festgestellt, dafs es nur ein moralisches Gesetz giebt, das bei allen Völkern Geltung hat, und welches er in der bekannten Formel ausdrückt, die sowohl bei den Chinesen als im Christentum sich wiederfindet: was du nicht willst, dafs man dir thue, das füge auch keinem andern zu.

b. Rousseau's Rückkehr zur Natur.

Rousseau hat der kalten verstandesmäfsigen Aufklärung der Materialisten gegenüber die Ansprüche des menschlichen Herzens und die Rechte der Gefühle in den Vordergrund gestellt. Die natürliche Einheit der Menschen im Gefühl ist Anfang und Ende seiner Philosophie. Seine moralischen Lehren hat Rousseau unter dem Gesichtspunkt der Organisation und der Erziehung vorgetragen, jene im „Gesellschaftsvertrag", diese in seinem „Emil".

Im menschlichen Herzen und Gewissen ist die Idee der Gerechtigkeit eingeschrieben. Der erste Lohn der Gerechtigkeit liegt in dem Gefühle, dafs man sie geübt hat. Unter allen Völkern der Erde und in allen Gebieten der Geschichte findet man trotz so vieler unmenschlicher und wunderlicher Arten der Gottesverehrung, trotz der aufserordentlichen Verschiedenheit der Sitten und Charaktere „überall die nämlichen Ideen von Gerechtigkeit und Redlichkeit, überall die nämlichen Grundsätze der Moral, überall die nämlichen Begriffe von Gut und Böse." In der Tiefe der Seele liegt ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, wie auch unsere eigenen Grundsätze sein mögen, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Handlungen anderer als gut oder böse anerkennen: Dieses Prinzip ist das Gewissen. Mögen alle Völker auch im übrigen verschieden sein, so herrscht doch in diesem Punkte eine vollkommene Übereinstimmung. „Sage mir, ob es irgend ein Land auf Erden giebt, wo es einem zum Verbrechen an-

gerechnet wird, sein Wort zu halten, gütig, wohlthätig und edelmütig zu sein, wo der Ehrliche verachtet und der Treulose geehrt wird?"

Das Gewissen ist ein göttlicher Instinkt, eine ewige und himmlische Stimme, ein unfehlbarer Richter über Gut und Böse, der dem Menschen Gottähnlichkeit verleiht, welchem er die Vollkommenheit seiner Natur und die Sittlichkeit seiner Handlungen verdankt und der ihn über das Tier erhebt. Das Wesen des Gottesdienstes beruht im Dienste des Herzens. Die natürliche Religion verlangt, dafs ein rechtschaffenes Herz der wahre Tempel Gottes ist, dafs es in jedem Lande und in jeder Religion als die Summe des Gesetzes gilt, Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben.

Der Ruf Rousseaus, zur Natur zurückzukehren, ist in seiner eigentlichen Bedeutung wohl nur von Kant verstanden worden, welcher richtig erkannte, dafs Rousseau im Grunde nicht wollte, dafs der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen solle. Indem Rousseau in der Vernunft das natürliche Wesen des Menschen entdeckte, entstand bei vielen seiner oberflächlichen Tadler die Meinung, als hätte er „natürlich" im Sinne der naturwissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte aufgefafst. Der Gesellschaftsvertrag ist weniger im historischen als vielmehr im rationellen Sinne des Menschen natürlich; und wer die rationelle Bedeutung des Rousseauschen Naturbegriffes nicht beachtet, wird seine socialen und moralischen Ideen nie verstehen können. Freilich mufs bemerkt werden, dafs bei Rousseau der Standpunkt vernünftiger Kritik und historischer Realforschung noch nicht scharf geschieden ist, was ihn selbst zu manchen schiefen Behauptungen, seine Tadler und Gegner aber zu bedauernswerten Mifsverständnissen verleitet hat.

Rousseau verwirft das Recht des Stärkeren. Die Stärke

ist ein physisches Vermögen, und es ist unbegreiflich, welche sittliche Verpflichtung aus ihrer Wirkung hervorgehen könne. „Jede Stärke, welche die erste übersteigt, ist die Erbin ihres Rechts.“ Aus der bloſsen Stärke kann kein Recht und keine Pflicht erwachsen. Kein Mensch hat eine natürliche Gewalt über seinesgleichen; deshalb ist der Vertrag die einzige Grundlage einer rechtmäſsigen Gewalt auf Erden. Es entsteht die Frage: Wie findet man eine Gesellschaftsform, welche mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher? — Eine solche gerechte Gesellschaftsform ist der sociale Vertrag, der sich dahin formulieren läſst: Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf. Der allgemeine Wille ist aber nur eine Idee und verschieden vom Willen aller. Das Gesetz soll der Ausdruck des allgemeinen Willens sein. Wer ist aber der Gesetzgeber? und wie kommt in der Erfahrung und Realität des socialen Lebens die Idee des allgemeinen Willens zur empirischen Erscheinung? — Im strengen Sinne des Wortes hat es nie eine Demokratie gegeben und wird es auch nie geben, denn es verstöſst gegen die natürliche Ordnung, daſs die gröſsere Zahl regiere und die kleinere regiert werde. Am besten und natürlichsten ist die Wahlaristokratie, in welcher die Glieder der Regierung aus der Wahl hervorgehen, „was das einzige Mittel ist, durch welches Rechtschaffenheit, Einsicht, Erfahrung und alles, was sonst zum Vorzug und zur öffentlichen Achtung gehört, zu eben so viel Bürgschaften einer weisen Regierung werden.“ Es ist das beste und natürlichste Gesetz, daſs die Weisesten die Massen regieren.

Der Gesellschaftsvertrag ist das einzige Gesetz, welches seiner Natur nach eine einstimmige Genehmigung verlangt, da die sociale Vereinigung die freiwilligste Handlung von der Welt ist. Jeder Mensch wird als Mensch geboren und hat die Freiheit, dem Gesellschaftsvertrag beizutreten oder nicht.

c. Erklärung der Menschenrechte.

Die Erklärung der Menschenrechte durch die Verfassung der französischen Republik im Jahre 1793, in welcher die Ideen Rousseaus einen mächtigen Wiederhall gefunden haben, war eine epochemachende That, da hier zum erstenmal von einer Volksvertretung die höchsten sittlichen Wahrheiten in das praktische Leben übergeführt wurden. Was bisher einzelne grofse Geister gedacht hatten oder in den Büchern des Weisen verschlossen lag, trat in das öffentliche Bewufstsein und sollte zur Grundlage alles menschlichen Gesellschaftslebens gemacht werden. Der Gesetzgeber sollte der Dolmetscher der ewigen Gesetze sein; und die Gesetze müssen den Völkern, sagt Robespierre, immer die reinsten Muster der Gerechtigkeit und Vernunft zeigen.

Man erkannte, dafs das Unglück in der Welt nur durch das Vergessen und Mifsachten der natürlichen Menschenrechte verursacht wird; deshalb beschlofs man, die heiligen und unveräufserlichen Rechte des Menschen feierlich zu erklären: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum. Alle Menschen sind gleich durch die Natur und vor dem Gesetz. Bei den Wahlen giebt es keinen anderen Grund des Vorzuges als die Tugenden und die Talente. Die Person des Menschen ist kein veräufserliches Eigentum. Auch die christliche Lehre kommt zum erstenmal öffentlich zum Bewufstsein: die Freiheit ist die Befugnis des Menschen, alles zu thun, was keinem anderen schadet; sie hat als Grundsatz die Natur, als Regel die Gerechtigkeit, als Schutz das Gesetz und ihre sittliche Grenze in

der Maxime: Thue niemand, was du nicht willst, dafs dir geschieht.

Die geschichtlichen Umwälzungen werden in Permanenz erklärt: ein Volk hat jederzeit das Recht, seine Verfassung durchzusehen, zu reformieren und zu ändern; ein Geschlecht kann die künftigen Geschlechter nicht an seine Gesetze binden.

5. Der deutsche Humanismus.

Während sich in Frankreich eine politisch-sociale Umwälzung aller Einrichtungen unter den heftigsten äufseren Erschütterungen vollzog, geschah in Deutschland still und ruhig eine Revolution des Geistes, deren epochemachende Bedeutung für die menschliche Kulturgeschichte erst heute zum vollen Bewufstsein gelangt. Am Ende des 18. Jahrhunderts drängte sich in Deutschland eine Summe von geistiger Kraft in einer Reihe hochbegabter Menschen zusammen, wie sie Griechenland nur zur Zeit des Perikles und die neuere Zeitgeschichte in der Renaissance erlebt hat. Lessing, Kant, Schiller, Fichte, Goethe, Herder sind Menschen von typischer Eigenart und führender Bedeutung gewesen. Doch aus allen ragt das philosophische Genie Kants und das ästhetische Genie Goethes um Haupteslänge vorbildlich hervor als Wegweiser in die Zukunft des Menschengeschlechts. Der Mensch und die allseitige Ausbildung seiner Fähigkeiten war der Mittelpunkt ihrer geistigen Bestrebungen: in ihnen kam der moderne Mensch zum vollendeten Selbstbewufstsein seiner Bestimmung.

Die Menschheit unter dem Gesichtspunkt der Geschichte zu fassen, ist ein hoher Gedanke; die Menschheitsgeschichte in der Idee einer sittlich-religiösen Erziehung zu begreifen, ist der höchste Gedanke, der über die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes ausgesprochen werden kann. Lessings „Erziehung des

Menschengeschlechts“ (1780) ist eine philosophische Leistung ersten Ranges.

In der Geschichte der Religionen ist der Gang zu erblicken, nach welchem sich der menschliche Geist jedes Ortes einzig und allein entwickeln konnte und noch ferner entwickeln soll. Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. Erziehung ist Offenbarung. Freilich ist Lessing noch in dem theologischen Vorurteil befangen, daſs die Juden ein besonders auserwähltes Volk Gottes gewesen wären, während die anderen Völker bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortsetzten. „Einige bilden sich zum Erstaunen selbst.“ Es ist indes nicht einzusehen, warum die Juden nicht denselben selbstthätigen Gang der Geschichte zurückgelegt haben sollten wie die übrigen Völker, und warum sie einer besonderen Offenbarung und Hilfe bedürftig waren, welche sie aus dem natürlichen und vernünftigen Rahmen der übrigen Menschheit herausreiſst.

Die Erziehung hat ihr Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen. „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiſs kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, der das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloſs heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen.“ Sie wird gewiſs kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird: es ist das dritte Zeitalter der Menschheit.

Der Mangel günstiger Entwicklungsbedingungen hat es verschuldet, daſs die angeborenen Geisteskräfte des Apostels

der Duldung und Menschenliebe nur unvollkommen sich entfalten konnten. An kritischer Schärfe des Verstandes steht Lessing seinem gröfseren Zeitgenossen Kant nicht nach, da er überall wie dieser den logischen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellt. In Kant ist die Menschheit zu ihrem vollendeten kritischen Selbstbewufstsein gelangt. Seine erkenntnistheoretischen Grundlegungen der Physik, Ethik und Ästhetik sind der Ausgangspunkt aller philosophischen Gedankenbildungen des folgenden Jahrhunderts geworden. Die logische und moralische Einheit des Menschengeschlechts hat durch ihn einen unwiderleglichen Beweis gefunden.

Schon in den „Träumen eines Geistersehers" hatte Kant an Stelle der überweltlichen Spekulation der Vernünftler und Empfindler in der denkenden Natur des Menschen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach blofs geistigen Gesetzen erkannt, welche er später in seiner Religionsphilosophie unter dem Gesichtspunkt eines Reiches Gottes auf Erden weiter ausgebildet hat. Er machte die Moralität zum Ausgangspunkt aller Religion und forderte zum Sieg des guten Prinzips über das Böse die Gründung einer geistig-moralischen Gemeinschaft auf Erden. „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu mitwirken, ist also, soviel wir einsehen können, nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; eine Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht, in ihrem Umfange sie zu beschliefsen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird."

Die Idee der ethischen Gemeinschaft ist verschieden von der rechtlich-bürgerlichen Verfassung, welche die äufseren Verhältnisse der Menschen zur Aufgabe hat. Indem Kant die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht fafste, fand er als das gröfste

Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung sie die Natur zwingt, die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Diese aber ist abhängig von dem gesetzmäfsigen äufseren Staatenverhältnisse und kann ohne das letztere nicht erreicht werden.

In welchem Mafse auch Schiller und Fichte sich unterscheiden mögen, so stimmen doch beide in ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt aus der Kantischen Philosophie insofern überein, als Schiller die Verknüpfung von Natur und Freiheit in der ästhetischen, Fichte in der religiösen Richtung fortzubilden suchte. Trotz aller monistischen Tendenzen in Kants Philosophie ist der Dualismus in ihr nicht ganz überwunden und der systematisch einheitliche Zusammenhang der kritischen Philosophie in der von ihrem Schöpfer angedeuteten Weise erst von Schiller und Fichte ausgebaut worden.

Fichte fand nach seinem eigenen Geständnis in Kants Philosophie seine moralische Wiedergeburt. Der Glaube an die göttliche Weltregierung kann nur eine moralische Überzeugung sein. Die moralische Weltordnung ist das Göttliche, das wir annehmen; und der Glaube daran wird konstatiert durch das Rechtthun. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Grundes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzusehen. — Das System, das von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, welches so alt ist wie das menschliche Verderben und mit dem Fortgange der Zeit blofs seine äufsere Gestalt verändert hat.

Während Fichte im Sinne Spinozas durch einen

moralischen Atheismus die einheitliche Erkenntnistheorie Kants zu einem einheitlichen Abschlufs der universellen Weltkonzeption ergänzte, suchte Schiller die Synthesis von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der ästhetischen Aufgabe des Individuums zu begründen.

Schillers ästhetische Erziehung des Menschen ist das würdige Seitenstück zu Lessings religiöser Erziehung des Menschengeschlechts. Er nennt den Bau einer wahren politischen Freiheit das vollkommenste aller Kunstwerke und weist darauf hin, dafs man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das Ästhetische den Weg nehmen mufs, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert. Nur das ästhetische Individuum kann sich zur Gattung steigern und den Staat der Not zum Staat der Freiheit erweitern. Vom Staat selbst kann aber eine solche Umkehrung nicht erwartet werden, da er das Übel veranlafst hat. Die Einheit im Menschen wird ungeachtet der Ausbildung einzelner Kräfte durch eine höhere Kunst wieder hergestellt werden. Alle politische Verbesserung kann nur von der Veredelung des Charakters ausgehen. Aber unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung kann sich der Charakter allein durch die schöne Kunst veredeln. Die ästhetische Erziehung führt den Menschen zur Einheit seiner Persönlichkeit, zur vollendeten Freiheit. Die Harmonie aller sinnlichen und geistigen Kräfte ist die innere Schönheit des Menschen, die Vollendung seiner Menschheit. Der ästhetische Staat vollzieht den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums.

Was von Fichte und Schiller noch getrennt gesucht wurde, liegt in der Persönlichkeit und dem geistigen Werk Goethes in vollendeter Einheit. Die beiden Arten der Synthesis von Natur und Freiheit, durch Kunst und Religion, sind in Goethes Leben und Denken zu jenem Standpunkt der Welt- und Lebensanschauung verknüpft, welcher als

ästhetische Religion bezeichnet worden ist. Ursprünglich Spinozist, ist Goethe doch von der Kantischen Philosophie nicht ganz unberührt geblieben. Wie im Nazarener Gott und Mensch, in Spinoza Gott und Welt eins geworden ist, so fafste Goethe Mensch und Welt als eine untrennbare Einheit zusammen. Natur und Kunst sind zu einem ästhetischen Kosmos ineinander verschlungen.

Mögen kleinliche Splitterrichter und Philister an seinem Charakter herumnörgeln und ihm hier und dort Irrtümer und Fehler anhängen, so bleibt er doch der vollendetste Repräsantant des modernen Menschentums. Seine Art, auf Dinge und Menschen zu reagieren, alle Eindrücke zur Einheit des Schauens zu erheben, wo Wissen und Glauben in ihrem Unterschied überwunden sind, nur diejenigen Reize des Lebens zu assimilieren, die ein inneres Wachsen und Erheben befördern, — kurz, seine ästhetische Lebenskunst, bleibt ein Vorbild aller persönlichen Menschheitsbildung.

In einer ähnlichen Art wie Goethe suchte Herder die Einheit des Denkens und Lebens zu begründen; er ist derjenige unter den deutschen Humanisten, welcher Goethe in der Kraft seines synthetischen Geistes am nächsten steht. In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ geht er an den kühnen Plan, eine einheitliche, zusammenhängende Weltentwicklung von dem kosmischen Planetensystem bis auf die neuere Völkergeschichte durchzuführen. Der Zweck der Menschennatur ist Humanität, und mit diesem Zwecke hat Gott unserem Geschlechte sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben. Wir kennen nichts Höheres als die Humanität im Menschen, selbst Engel und Götter müssen wir als ideale höhere Menschen denken. Humanität ist Vernunft und Billigkeit in allen Klassen, in allen Geschäften der Menschen. Was reiner Verstand und billige Moral ist, darüber sind Sokrates und Confucius, Zoroaster, Platon und Cicero einig, trotz ihrer tausendfachen Unterschiede haben sie alle auf einen Punkt gewirkt,

auf dem unser ganzes Geschlecht ruht. Harmonie in uns und aufser uns ist die Bildung der Humanität. Es ist keine Schwärmerei, zu hoffen, dafs, wo irgend Menschen wohnen, nicht auch vernünftige, billige, glückliche Menschen wohnen werden: glücklich, nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechtes.

6. Der Socialismus.

Der deutsche Humanismus hat die höchsten unvergänglichen Ideale des Menschentums zum klarsten Selbstbewufstsein emporgehoben; doch nur gering war der kulturelle Einflufs auf die Wirklichkeit des socialen und geschichtlichen Lebens. Zwar hatte Kant mit der sittlichen Forderung, dafs jeder Mensch als Selbstzweck zu achten sei, den idealen Grundstein zu einer gerechten socialen Organisation gelegt; wohl mochte Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation die Aufhebung aller Unterschiede der Stände fordern; wohl mochte Kant an der französischen Revolution noch nicht verzweifeln, als sie zu einem Schreckenssystem von Gräuelthaten wurde, und Fichte die Urteile des Publikums über die Revolution zu berichtigen suchen, — der Einflufs des deutschen Humanismus auf Politik und Geschichte ist im Verhältnis zu dem Schwung und der Genialität seiner Gedanken nur unbedeutend geblieben.

Inzwischen hatte sich auf der anderen Seite eine socialistische Tendenz bemerkbar gemacht, welche, von der französischen Revolution ausgehend, im Anschlufs an die technisch-ökonomische Entwicklung des Jahrhunderts ein sociales Ideal der Gerechtigkeit aufgestellt und die wirtschaftlichen Existenzbedingungen einer genaueren Erkenntnis und Kritik erschlossen hat. Die Geschichte des modernen Socialismus bei Seite lassend, sehen wir den Höhepunkt socialistischer Erkenntnis in dem wissen-

schaftlichen Socialismus, wie er von Marx und Engels begründet und heute von den Arbeiterklassen aller civilisierten Länder angenommen worden ist.

Die Erkenntnis, dafs das Übel und Elend in der Welt weniger in religiösen Vorurteilen als in den ökonomischen Verhältnissen seinen Grund hat, ist eine moralisch eminent bedeutsame Einsicht, da nur der unbefangene objektive Einblick in die wirtschaftlichen Gesetze menschlichen Daseins eine Anwendung höchster moralischer Prinzipien ermöglicht. Wie sehr auch der gute Wille die Vorbedingung aller gerechten Gemeinschaft ist, so mufs doch die wissenschaftliche Erkenntnis dem guten Willen die Wege und Mittel zeigen, durch welche er sich zu bethätigen und den sinnlichen Inhalt des Lebens zu gestalten hat. So sehen wir im ökonomischen Socialismus die notwendige Gegenseite des moralischen Individualismus. Wie genetisch nachgewiesen wurde, dafs ohne Ökonomik keine Ethik zu denken sei, so kann auch das Ziel aller praktischen Ethik dem Inhalte nach nur die wirtschaftliche Organisation sein.

Der Inhalt des modernen Socialismus ist ein dreifacher: die historische Theorie des ökonomischen Materialismus, die Kritik der politischen Ökonomie und der Socialismus im engeren Sinn als eine gesellschaftlich-zweckmäfsige Organisation der wirtschaftlichen Produktion.

Die logischen Mittel der socialistisch-ökonomischen Erkenntnis entstammen der Hegelschen Philosophie, deren dialektische Methode man übernahm, während man die Fesseln des Systems zersprengte. In der Hegelschen Philosophie war Natur, Mensch und Geschichte in der Idee Gottes aufgegangen und die Philosophie selbst zu einer absoluten Theologie geworden. Feuerbach reduzierte die Theologie auf ihren menschlichen Ursprung, indem er nachwies, dafs alle religiösen Vorstellungen ein Reflex des menschlichen

Wesens seien. Die Philosophie wurde Anthropologie. Marx ging noch einen Schritt weiter und suchte zu zeigen, dafs der Mensch samt seinem Gott ein Produkt ökonomischer Verhältnisse ist: die Philosophie wurde historische Ökonomie. Die neue Auffassung menschlichen Lebens und Werdens fand ihren klassischen Ausdruck im „Kommunistischen Manifest“ (1847), dessen Grundgedanken Engels dahin zusammenfafst, dafs die ökonomische Produktion und die aus ihr mit Notwendigkeit folgende gesellschaftliche Gliederung einer jeden Geschichtsepoche die Grundlage bildet für die politische und intellektuelle Geschichte der Epoche; dafs demgemäfs (seit Auflösung des uralten Gemeinbesitzes an Grund und Boden) die ganze Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen ist, Kämpfen zwischen ausgebeuteten und ausbeutenden, beherrschten und herrschenden Klassen auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung; dafs dieser Kampf aber jetzt eine Schärfe erreicht hat, wo die ausgebeutete und unterdrückte Klasse (das Proletariat) sich nicht mehr von der sie ausbeutenden und unterdrückenden Klasse (der Bourgeoisie) befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer von Ausbeutung, Unterdrückung und Klassenkämpfen zu befreien.

Wenn man auch die Marxsche Theorie für die Erklärung der ökonomischen Geschichte der Menschheit anerkennen und unbedingt zugeben mufs, dafs die wirtschaftlichen Produktions- und Austauschverhältnisse die Grundlage des politischen und juristischen Lebens bilden, so hat sie dagegen für die Geschichte des höheren intellektuellen Lebens in gleicher Weise wie die Darwinsche Theorie nur relative Bedeutung. Der historische Materialismus teilt das Schicksal aller sensualistischen Erkenntnistheorie, mit dem Inhalt der Ideen auch die Form der Ideen aus der sinnlichen Aufsenwelt abzuleiten und eine spontane Kraft des Geistes im Sinne des Kantischen Kriti-

zismus und der Platonischen Ideenlehre zu leugnen. Er verwechselt das Recht im politischen und juristischen Sinne mit der moralischen Gerechtigkeit und identifiziert Sitte mit Sittlichkeit, obgleich seine Anhänger in ihrer agitatorischen Thätigkeit die Ideen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit unwillkürlich in Schutz nehmen und aus dem Reiche des Ideals den kritischen Mafsstab des Urteils, die Kampfeswaffen der Gedanken und die begeisternde Hoffnung erborgen. Die ganze Geschichte des moralischen Bewufstseins widerspricht dem Satze, dafs es nur eine Klassenmoral giebt, und beweist, dafs über der wirtschaftlich bedingten Klassen- und Rassenmoral bei allen civilisierten Völkern die Idee allgemein-menschlicher Sittlichkeit gelebt hat. Gewifs giebt es eine Psychophysik der Geschichte, aber die Beziehung des Geistigen zum Materiellen ist viel komplizierter und differenzierter, als dafs dieselbe unter dem mechanischen Prinzip eines blofsen Reflexes begriffen werden könnte.

Die Kritik der politischen Ökonomie giebt eine Analyse der wirtschaftlichen Produktions- und Austauschverhältnisse in der bürgerlich-privatkapitalistischen Gesellschaftsperiode. Der moderne Lohnarbeiter ist ein indirekter Sklave; die Arbeitskraft ist eine Ware wie alle anderen Waren, wodurch der Arbeiter zu einem blofsen Arbeitsinstrument herabsinkt. Der antike Sklave war persönlich an seinen Herrn gebunden, der Leibeigene mittels Grund und Boden, an dessen Scholle er gefesselt war, der Lohnarbeiter durch die Arbeitskraft, welche er zum Verkauf ausbieten mufs. Auch der Lohnsklave ist ein lebendes Werkzeug im Sinne des Aristoteles.

Der Mensch soll von der Lohnsklaverei befreit werden; das einzige rationelle Mittel dazu ist eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel, eine „Association, worin die Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Nicht das Eigentum überhaupt soll ab-

geschafft werden, sondern nur in seiner speciellen Form des bürgerlichen Eigentums, derart, dafs niemandem die Macht genommen wird, sich gesellschaftliche Produkte anzueignen, sondern nur verhindert wird, „sich durch diese Aneignung fremde Arbeit zu unterjochen.“ Mit der Ausbeutung eines Individuums durch das andere hört auch die Unterdrückung einer Nation durch die andere auf. Abschaffung der Klassenherrschaft, gleiche Rechte und Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechts und der Abstammung, Aufhebung aller Unterdrückung, „richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse,“ — das sind die hochbedeutsamen sittlichen Ziele des modernen Socialismus *).

7. Die Ethik der Gegenwart.

a. Notwendigkeit sittlicher Selbstbesinnung.

Wie notwendig die Reaktion des Socialismus auf das gesetzlose Walten des Liberalismus auch sein mag, dessen unbestreitbar sittlichen Ideale durch seine wirtschaftlichen Konsequenzen Schiffbruch erlitten haben, so ist andererseits nicht zu leugnen, dafs die sociale und ökonomische Betrachtung des Lebens die geistigen Bedürfnisse des gegenwärtigen Menschen nicht wenig vernachlässigt hat. Man hat über den äufseren Mitteln und Bedingungen des Lebens den Zweck des Lebens vergessen und das Individuum der Aufgabe enthoben, über den Sinn seines Daseins sich Rechenschaft abzulegen, der doch allein den Mitteln des Lebens Wert und Bedeutung erteilen kann. Man hat vergessen, dafs die sociale Frage ebenso sehr eine individuelle, und dafs die ökonomische Frage ebenso sehr eine sittliche

*) Vergl. Drittes Buch: Die Ethik des wirtschaftlichen Lebens.

Frage bedeutet. Der wissenschaftlichen Erkenntnis des socialen Stoffwechsels mufs eine moralische Selbstbesinnung und Selbsterziehung parallel gehen, wenn die Rechte der Menschheit einen Fortschritt erfahren sollen. Die einzige Möglichkeit, den Socialismus vor geistiger Erstarrung zu bewahren, besteht darin, die Ideen des wirtschaftlichen Kollektivismus und Materialismus mit den Prinzipien der kritischen Moralphilosophie und den höchsten Gedanken Platons, Jesu und Kants innerlich zu einer ethischen Ökonomie zu verbinden.

Das Leben der Gegenwart hat schon derartige idealistische und individualistische Rückwirkungen auf die materialistische Naturwissenschaft und die socialistisch-ökonomischen Bestrebungen hervorgebracht. Grofse moralisch wirksame Individuen von Bedeutung und Einflufs auf die gegenwärtige Menschheit sind Tolstoi und Nietzsche, von denen der erstere den moralischen Gehalt des Jesuchristentums klar und deutlich den Mitlebenden erneuert hat, und der letztere, anknüpfend an die Vervollkommnungstendenz der Darwinschen Entwicklungslehre, seine Predigt vom Übermenschen in die neuen Gesetzestafeln der Menschheit eingegraben hat.

b. Tolstois Erneuerung des Christentums.

Die innere Entwicklungsgeschichte Tolstois ist voll von Umkippungen. Die Zweifel und Gegensätze seines Lebens und Denkens haben in der Rückkehr zum Christentum Ruhe und Versöhnung gefunden. Weder fafst er das Christentum dogmatisch im theologischen Sinne, noch historisch im materialistischen, noch mystisch im Sinne der Theosophen auf. Ihm ist die Jesulehre eine prinzipielle Lebensauffassung, und weil er dieselbe ohne Dazwischenkunft von Staat und Kirche unmittelbar fruchtbar machen will, ist er allen Theologen und Pfaffen ein Greuel. Auf ihr Gefühl weist er die Menschen zurück. Die Wissenschaft

hat die Ideale nicht erfüllt, welche sie versprochen hat. Das naturwissenschaftliche Wissen ist nur eine Seite des Denkens. In seinem Gefühl erweitert sich der Mensch zur religiösen Erfassung von Leben und Welt. Eine Entwicklung im objektiv-geschichtlichen Sinne ist undenkbar; einen Fortschritt giebt es nur im subjektiv-persönlichen Leben. Das Leben ist das Verhältnis des Individuums zu seinem vernünftigen Selbstbewufstsein.

In der „Beichte" hat Tolstoi seine innere moralische Bildungsgeschichte geschildert, in welcher sich die verschiedenartigen geistigen Kulturstrebungen unserer Zeit widerspiegeln. Der Glaube an den Fortschritt ist Aberglaube, solange der Sinn des menschlichen Lebens nicht erkannt ist. Der Mensch mufs an etwas glauben, d. h. bestimmte religiöse Gefühlswerte besitzen, die sein endliches Dasein mit dem Unendlichen in Beziehung bringen. Diesen Glauben an einen Zweck des persönlichen Lebens findet er in dem kritischen Studium der christlichen Lehren, zu welchen er in der „Kurzen Darlegung des Evangeliums" zurückgekehrt ist.

Das wahre Leben ist das vernünftige Leben; das zeitliche fleischliche Leben ist der Baustoff des wahren vernünftigen Lebens. Das wahre Leben liegt aufserhalb der Zeit allein im Gegenwärtigen und ist auch ein Leben aufserhalb der Persönlichkeit, als ein allen Menschen gemeinsames Leben.

Die Lehre Jesu besteht in der Erkenntnis des Lebens, und Gott ist die Erkenntnis des Lebens. Gott steigt auf die Erde herab und gründet sein Reich auf Erden. Er existiert nicht mehr aufser den Menschen, und weil Jesus diese Erkenntnis lehrt und lebt, ist er der Erlöser der Menschen. Der Geist ist das Bewufstsein des Menschen von seiner Sohnschaft mit dem unendlichen Geiste. Er bedarf keines Tempels. Der wahre Tempel ist die Welt in Liebe verbundener Menschen. Die äufsere

Gottesverehrung ist unvereinbar mit den Werken der Liebe, und um Werke der Liebe wird alles verziehen. Das Gottesreich ist in der Seele des Menschen; und der Mensch, der sein Leben in diesem Geiste findet, hat das ewige Leben. Der Vater des Geistes, der im Menschen ist, ist denen nur Vater, die sich als seine Söhne erkennen. Die Menschen sind durch die Einheit des Geistes des Lebens verbunden. „In der Erkenntnis des Menschen ist das Himmelreich begriffen. Alle Welt lebt nach alter Weise. Man ifst, trinkt, freit, handelt, stirbt, und Thür an Thür damit wohnt in den Seelen der Menschen das Himmelreich." Die Menschen sind nicht bestimmt, einander zu richten, sondern zu retten.

Tolstois Erneuerung des Christentums ist eine konsequente Weiterentwicklung der Auffassung Luthers und Kants im Sinne einer Religion des moralischen Lebenswandels; während man ihm in dem vernünftigen Begreifen der Jesulehre unbedingt zustimmen mufs, darf man nicht verkennen, dafs trotzdem in seinen Gedanken ein asketischer Zug liegt und die Tendenz zu einem Gesellschaftszustande sich bemerkbar macht, den Goethe einmal in der Art verspottet hat, dafs in ihm einer des anderen humaner Krankenpfleger sei. Tolstois Lehre von der unbedingten Gewaltlosigkeit und seine rigoristische Auffassung des Ehelebens entspringen der einseitigen Idee, dafs das wahre Leben nur im Geist durch Überwindung des Fleisches bestehe. Man darf daher in Tolstoi nur einen moralischen Erwecker unserer Zeit und keinen moralisch gesetzgebenden Menschen anerkennen. Immerhin ist seine Erneuerung des Christentums von prinzipieller Wichtigkeit und seine Art, den Staat moralisch zu überwinden, die notwendige Ergänzung der ökonomischen Überwindung des Staates durch den Socialismus.

c. Nietzsches Lehre vom Übermenschen.

Nietzsche hat die schärfste moralische und ästhetische Kritik an den Zuständen der Gegenwart gehalten. Die ganze Zerrissenheit und Zersplitterung des geistigen Lebens hat in seinem Denken Wiederhall gefunden. Seine Philosophie ist wesentlich innere Entwicklungsgeschichte einer genialen Persönlichkeit und daher mehr Gegenstand psychologischer Lebensbeschreibung als moralhistorischer Kritik. Es ist das Verderbnis Nietzsches gewesen, dafs er von den Philosophen nur Schopenhauer gründlich gekannt und die Welt durch die düstere Brille dieses wunderlichen Menschen angeblickt hat. Schopenhauer mag ein gründlicher Kenner menschlichen Seelenlebens gewesen sein, aber als Philosoph der Erkenntnistheorie und der Ethik ist er ein Stümper geblieben. Drei Viertel von Nietzsches Kritik ist gegen eingebildete Götzen gerichtet, die er sich selber erschuf, und man darf nicht sagen, dafs er das Christentum, die Kantische Philosophie und den Socialismus nicht verstanden habe, sondern man kann geradezu nachweisen, dafs er gar keine sachliche Kenntnisse von denselben besessen hat.

Nietzsches Problem sind die moralischen Werte des Lebens; er sucht den Menschen aus seiner Zerrissenheit und Weitschweifigkeit zur Einheit und inneren Sammlung zu retten. Seine Philosophie ist die glühende Sehnsucht nach einem neuen Ideal, das sich am klarsten und vollendetsten in der Persönlichkeit des Übermenschen künstlerisch entwickelt hat.

Das Verständnis der Predigt vom Übermenschen erfordert die Darstellung gewisser allgemeiner Voraussetzungen der Philosophie Nietzsches: das Verhältnis des Individuums zur Geschichte und zur Gattung. In seinem wissenschaftlich bedeutsamsten Aufsatze „Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ sucht er den individuellen Menschen mit seiner ganzen geschichtlichen

Vergangenheit in Gleichgewicht zu bringen. Schon Kant hatte prophezeit, dafs in Zukunft die Menschheit die Last von Geschichte abwerfen und nur das erkennen würde, was sie zu ihrem Fortschritt interessiert. Nietzsche sucht das geschichtliche Bewufstsein neu zu werten. Der wissenschaftliche und moralische Mensch sind in stetem Zweifel und Konflikt; beide sind geschichtlich, und es ist ein Irrtum des historischen Menschen, dafs der Sinn des Daseins im Verlaufe eines Prozesses immer mehr ans Licht kommen werde. Der moderne Mensch hat nur ein Wissen um die Bildung, aber keinen Bildungsentschlufs, ist zerfallen in Äufseres und Inneres, in Form und Inhalt; er hat nicht die „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensbeziehungen eines Volkes.“ Unsere Zeit leidet an der allgemeinen Bildung und hat nicht die plastische Kraft, Vergangenes und Fremdes zu einer neuen Lebenseinheit umzubilden. Die Philosophie ist degradiert. Man denkt, schreibt, spricht und lehrt philosophisch, hat aber nicht den Mut, philosophisch zu handeln und zu leben. Unserer Zeit fehlt der Mut. „Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergefst den Aberglauben, Epigonen zu sein.“ Das Ziel der Menschheit kann aber nicht am Ende der Gattungsgeschichte liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.

Das Ideal des Menschen ist der Übermensch. Der „Mensch“ ist eine bestimmte Art Mensch. Er ist der unfreie Mensch, geknechtet durch Staat und Kirche, bethört durch die Moral der Entbehrung und Entsagung, geteilt in diesseitige uud transscendente Kultur; er klebt am Vergangenen, zerplittert sich ins Weite, ohne innere Einheit und Selbständigkeit. Er schafft nicht über sich hinaus, ohne Hoffnung zu Höherem — ohne Ideal!

Der Übermensch ist der höhere Mensch, indem der Darwinsche Artbegriff in einen geistig-sittlichen Typus verwandelt wird. Wie der Mensch aus dem Tier hervor-

gegangen ist, so soll der Mensch den Übermenschen erzeugen. Der Übermensch ist die Hoffnung und das Ideal des Menschen.

Um dies Ideal zu erfüllen, bedarf es einer neuen Lehre von Glück und Tugend. Die Tugend der kleinen Leute, die des Mitleidens und der Entsagung mufs überwunden werden. Zarathustra fühlt sich nicht arm genug, Almosen zu geben. In der Verwerfung des Mitleids stehen ihm Spinoza und Kant zur Seite, denen auch Mitleid etwas Schwächliches und Weichherziges bedeutet. Doch die wollende und schaffende Liebe, die mit Macht und Willen zum Leben gepaart ist, ist der Ursprung der Tugend. „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham. — Also redet alle grofse Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden, — denn sie will das Geliebte noch schaffen." Die Ideale erzeugende Liebe ist die Tendenz zu einer aktiven und Leben bejahenden Kultur in aufsteigender Entwicklungsrichtung.

Der Übermensch ist gottlos, aber der Sinn der Erde; er bleibt der irdischen Heimat treu und glaubt nicht an die überirdischen Hoffnungen der moralischen Giftmischer. Die neue Tugend ist Wille zur Macht über das innere Vieh. Stolz, Mut, Klugheit und Treue sind des Übermenschen Tüchtigkeiten. Die neue Predigt des Glückes ist eine neue Lehre von Unschuld und Genufs. Unser Glück soll kein schmutziges Behagen sein, sondern das Dasein selber rechtfertigen.

Eine neue Ehe eignet ihm. Der Sinn und die Wahrheit der Ehe liegt in dem idealen Ziel der Ehe. „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe. — Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, — einen Schaffenden sollst du schaffen. Ehe: so heifse ich den Willen zu zweien, das Eine zu schaffen, das mehr

ist, als die es schufen. Ehrfurcht voreinander nenne ich Ehe als vor dem Wollenden eines solchen Willens. Dies sei der Sinn und die Wahrheit der Ehe. Aber das, was die Viel-zu-Vielen Ehe nennen, diese Überflüssigen, ach — wie nenne ich das? Ach, diese Armut der Seele zu zweien! Ach, dieser Schmutz der Seele zu zweien. Ach, das erbärmliche Behagen zu zweien! — — Lacht mir nicht über solche Ehen! Welches Kind hätte nicht Grund, über seine Eltern zu weinen?" —

Seit Platons Zeiten ist nichts so Schönes und Hohes über die Ehe gesprochen worden.

Nietzsches Übermensch ist eine Entwicklungsstufe in der Geschichte der menschlichen Persönlichkeit, welche in gerader Linie die persönlichen Lebensideale der Vergangenheit fortsetzt. Ist denn ein gar so grofser Unterschied zwischen dem Weisen der Platonischen Republik und der Stoiker, zwischen Jesus und dem Übermenschen? Denn der Übermensch ist der wirklich vollendete Mensch, der sich von allen Überwelten und Hintergöttern befreit hat, der Mensch, der auf sich selber steht.

Drittes Buch.

Der Inhalt des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Die materiale Ethik.

1. Der Begriff der angewandten Ethik.

Alle moralphilosophische Gestaltung des Lebensinhaltes setzt eine Theorie des moralischen Bewufstseins voraus. Erst mufs der Begriff der Sittlichkeit kritisch festgestellt werden, bevor wir zu der Aufgabe schreiten, die ethische Erkenntnis auf die Wirklichkeit des Lebens fruchtbar anzuwenden. Wie aus einer Zergliederung der sittlichen Erfahrung die Formel des Moralgesetzes gewonnen wurde, so tritt der Moralforscher von der Höhe wissenschaftlicher Abstraktion in den Strom menschheitlicher Entwicklung wieder zurück, um ein Erwecker des Gewissens und Erzieher im Ideal zu werden.

Die Trennung von Wissenschaft und Leben, welche so viel Unheil im socialen Leben angestiftet hat, mufs der Naturforscher und Ethiker zu überwinden suchen, indem er seine Blicke auf das Ganze der Gesellschaft richtet. Ihm darf die Wissenschaft nicht Selbstzweck werden, sondern mufs ihm ein Mittel und Werkzeug socialen und gattungsgeschichtlichen Fortschrittes bedeuten. Der wissende Mensch soll die Fackel seiner Vernunft den Mitlebenden voranleuchten lassen, um die Unwissenschaftlichkeit in unserem Leben möglichst auszurotten.

In dieser Absicht entsteht der Begriff der materialen Ethik, welche eine praktische Anwendung der moralgesetzlichen Erkenntnis auf alle Lebensbeziehungen menschlichen Daseins sich zum Ziele setzt. Alle erfahrungsmäſsige Erkenntnis menschlichen Wesens, Anthropologie, Physiologie, Ökonomie, kurz, die Naturwissenschaft vom Menschen muſs aufgerufen werden, um in den Dienst der moralischen Lebensordnung zu treten. Die natürlichen und psychischen Lebensbedingungen des Menschen müssen erforscht werden, um die Hineinbildung der höchsten sittlichen Ideale zu ermöglichen. Da aller Inhalt des menschlichen Lebens sich im Flusse einer geschichtlichen Entwicklung befindet, so kann eine materiale Ethik immer nur relativen Wert beanspruchen. Je nach der Höhe des Kulturkreises wird sich der Inhalt der sittlichen Pflichten verschieden gestalten; aber für die einzelne geschichtliche Stufe hat sie immer unbedingte Geltung.

Der Moralphilosoph ist selbst nur ein einzelnes Glied in dem Lebenskreise seiner Zeit. Von der Gröſse seines Bewuſstseins und der eindringenden Kraft seiner Persönlichkeit hängt es ab, wie weit er in seinem System der Pflichten die tiefsten moralischen Bedürfnisse seiner Zeitgenossen erkennt und bestimmt. In seiner Lehre vom sittlichen Ideal kann er nur einen Wegweiser von Entwicklungsmöglichkeiten aufrichten. Er ist ein Ratgeber, Freund und Erzieher seiner Mitmenschen, und der weise, vorsichtige Moraltheoretiker wird kein System von unfehlbaren absoluten Pflichten aufstellen, sondern dem Kampf der geistigen Diskussion und gemeinsamen praktischen Erfahrung die jeweilige ethische Gestaltung des Lebens überlassen. Eine jede materiale Ethik ist immer nur ein Versuch unter vielen Versuchen, deren Wahrheit erst die geschichtliche Erfahrung zu Tage fördern kann; denn der Inhalt des sittlichen Lebens ist eine ungeschlossene Kette von Differenzierungen.

Die materiale Ethik untersucht die natürlichen und kulturellen Lebensbedingungen, um, anknüpfend an die historisch vorliegenden Resultate, der Gegenwart ein ideales Spiegelbild vorzuhalten. So sollt ihr leben! wird der moralische Erzieher ausrufen, und je mehr seine Lehre mit den idealen Forderungen des Moralgesetzes und der Erkenntnis der Kulturverhältnisse übereinstimmt, um so mehr darf er hoffen, einen bestimmenden Einflufs auf seine Zeit und die Zukunft auszuüben und selbst moralisch gesetzgebend zu werden. Er wendet sich an die Einzelnen, ihr Wissen und Gewissen aus Vorurteilen, Schlaffheit und Verderbnis aufzurütteln; er versucht, ihnen ein ideales Bild ihres Menschentums vor Augen zu führen, die edlen Affekte zu wecken und ihnen das Bewufstsein ihrer Menschenwürde einzupflanzen. Aufklärend und heranbildend, wird er ihnen ein Führer und Freund, ein liebevoller Genosse ihrer inneren Menschheit sein.

2. Der Inhalt der angewandten Ethik.

Der Inhalt der angewandten Ethik ist die relative Erfüllung des sittlichen Ideals. Das sittliche Ideal ist die moralische Schuldlosigkeit, welche die Bedingung alles menschenwürdigen Glückes ist. Glücklich zu sein, ist das letzte Ziel alles menschlichen Lebens, welches der Mensch mit allen lebendigen Kreaturen teilt. Das Glück ist die Wahrheit des Lebens. Die moralisch gerechtfertigte Form desselben ist allein menschliches Glück. Moralisch ist das Glück, das nicht auf Kosten des Glückes anderer Menschen genossen wird, sondern nur diejenige Glückseligkeit, welche einer Vollkommenheit dient und welche durch eigene persönliche Arbeit erworben ist.

Der Stoff des sittlichen Lebens ist die sinnliche Natur des Menschen. Nicht himmelsüchtig nach einem jenseitigen Leben verlangen, ist das Ziel menschlicher Sittlichkeit,

sondern dieses Leben auf dieser Erde in diesem Leibe. Den Stoff der moralischen Erfahrung bieten die natürlichen Triebe dar, welche in der Organisation unseres Leibes ihren Ursprung haben. Die Freude am Leben in der lustvollen Bethätigung aller unserer Triebe, die Entwicklung unserer Bedürfnisse und die Arbeit, die Mittel zu ihrer Befriedigung zu gewinnen, ist der einzig mögliche Stoff der moralgesetzlichen Willensbestimmung.

Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit sind die Zwecke des Handelns, welche zugleich Pflichten sind. Uns gegenseitig zu beglücken in der Gemeinschaft des Lebens, uns gegenseitig zu unterstützen in der Vervollkommnung unserer Kräfte, ist das Ziel jeder socialen Vereinigung, wie grofs oder klein auch der Kreis sein mag, der eine Anzahl von Menschen zur Gemeinsamkeit des Daseins zusammenschliefst. Der Mensch ist nur Mensch im Verkehr und lebendigen Zusammenhang mit den Gattungsgenossen. Ehe, Familie, Freundschaft, Genossenschaft, Nation und Menschheit sind die stufenweise fortschreitenden Grenzen, in denen der Mensch seines Daseins Kreise zieht.

Um die Verwirklichung des sittlichen Ideals zu ermöglichen, bedarf es einer socialen Organisation, welche die äufseren Lebensbedingungen in den materiellen Verhältnissen des Menschendaseins den moralgesetzlichen Forderungen gemäfs gestaltet. Da der Mensch nur im Zusammenschlufs mit Menschen sein Ziel erreichen kann, ist es die sociale Pflicht aller Gattungsglieder, auf dem Boden einer wirtschaftlichen Ordnung die objektive Entwicklungsmöglichkeit zu gründen, welche dem Einzelnen die Mittel gewährt, sein Menschentum zu entfalten; denn die Mittel seiner Entwicklung sind das Produkt gattungsgeschichtlicher Arbeit und der Vererbung einer Generation auf die andere, und es kommt alles darauf an, dafs auf eine möglichst günstige und förderliche Art die socialen

und geschichtlichen Mittel der individuellen Menschheitsentwicklung dargeboten werden.

Das Mittel der individuellen Menschheitsentfaltung ist Erziehung durch andere und durch sich selbst. Sociale Organisation und individuelle Erziehung sind die beiden grofsen Prinzipien, welche die angewandte Ethik auf allen Gebieten des Lebens durchzuführen hat. Darum ist eine Ethik, welche sich nicht nach Innen zu einer ästhetischen und nach Aufsen zu einer ökonomischen Ethik vertieft, das Hirngespinst eines abstrakten Träumers. Die angewandte Ethik hat die Bahnen zu weisen, auf welcher das Menschengeschlecht zu Glück und Vollkommenheit fortschreitet.

3. Der Kritizismus in seiner Beziehung zu Darwinismus und Socialismus.

Der gute Wille ist die unbedingte Voraussetzung aller guten Wirkungen in der menschlichen Gesellschaft. Die gute Gesinnung kann aber nicht gut wirken, wenn sie sich nicht mit einer objektiven Erkenntnis der Lebensbeziehungen verbindet. Die Hineinbildung der sittlichen Zwecke in den Prozefs des Lebens setzt die Kenntnis der technischen Mittel voraus, welche den sittlichen Ideen lebendige Wirklichkeit verschaffen sollen; denn Wissen und Gewissen sind in der angewandten Ethik notwendig miteinander verbunden.

Die Erkenntnis der Gesetze, welche das physische und ökonomische Dasein und die Entwicklung des Menschengeschlechts beherrschen, ist der Weg, um diese Gesetze technischen und weiterhin moralischen Zwecken zu unterwerfen. Durch Wissen und Gewissen wird der Mensch Herr der Natur und Schöpfer seiner Kultur. Deshalb ist es der vornehmste Zweck der materialen Ethik, die Wissen-

schaft für die moralische Kultur dienstbar und fruchtbringend zu machen.

Die Naturwissenschaft in ihrer physikalischen, technischen und biologischen Richtung, insbesondere Darwins Entwicklungslehre, ist von ungeheurem Einflufs auf die inhaltvolle Bestimmung der einzelnen Pflichten. Während die Physik uns in das Getriebe der natürlichen Prozesse eingeführt und die Technik die elementaren Kräfte derselben in der Maschine zum Nutzen und Dienst der Menschen zu fesseln lehrt, hat uns Darwins Theorie in der Vervollkommnung das ideale Entwicklungsgesetz menschlichen Lebens offenbart. Auch das Christentum hatte eine gleiche Entwicklung gelehrt: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Aber erst die allgemeine Lehre der natürlichen Entwicklung kann uns dieses Pflichtgebot zum inhaltvollen Bewufstsein bringen. Man hat deshalb mit Recht von dem belebenden Einflufs gesprochen, den unsere moralischen Anschauungen durch die Entwicklungslehre erfahren werden. Indes hat man diesen Einflufs, aus Unkenntnis der Geschichte des moralischen Bewufstseins, vielfach überschätzt und ist man zu manchen verderblichen Irrtümern in der Übertragung Darwinscher Prinzipien auf das menschliche Leben verführt worden. Aber das steht fest, dafs die inhaltvolle Bestimmung des Begriffs der Vollkommenheit durch die biologische Entwicklungslehre einen bedeutsamen Fortschritt erfahren hat. Das Bewufstsein der Vervollkommnung im historischen Sinne knüpft ein Band sittlicher Verpflichtung zwischen den einzelnen Generationen, welches den Geist der Geschichte zu einem idealen und humanen gestaltet.

Was Darwin für die Naturforschung, bedeutet Marx für die Kulturwissenschaft. Indem er den ökonomischen Prozefs der geschichtlichen und socialen Entwicklung in seinen gesetzlichen Beziehungen erforschte, klärte er die Menschheit über das Geheimnis der wirtschaftlichen Mächte

auf, welche wie eine feindliche und übermenschlich wirkende Kraft oft die besten moralischen Absichten zu Schanden machen. Die Erkenntnis der Ursachen und Gesetze wirtschaftlicher Beziehungen ist der erste Schritt, sich von ihrer Übermacht zu befreien und die ökonomischen Mächte dem guten Willen unterthan zu machen. Der Socialismus hat in seiner wissenschaftlichen Form zum erstenmal die Möglichkeit geboten, Grundsätze zu einer ethischen Ökonomie zu gewinnen, in welcher die moralgesetzlichen Forderungen und die naturgesetzlichen Kräfte des wirtschaftlichen Schaffens und Geniefsens zu innerer Harmonie gelangen.

Darum wird nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, dafs der materiale Inhalt einer modernen Ethik im wesentlichen seine Gesichtspunkte für die einzelnen Pflichtbestimmungen aus dem Darwinismus und Socialismus gewinnen mufs. Andererseits ist aber prinzipiell zu betonen, dafs der Inhalt einer evolutionistischen und socialistischen Ethik unbedingt sich der erkenntnistheoretischen Grundlegung der kritischen Ethik unterordnen mufs, welche im ersten Buche im Anschlufs an Kants Philosophie dargestellt worden ist.

Zweites Kapitel.

Das System der Triebe und Bedürfnisse.

1. Psychophysik der Triebe.

Seiner physischen Konstitution nach ist der Mensch ein tierisches Wesen und gleich allen anderen Geschöpfen dem Naturgesetz des Triebes unterworfen. Der Trieb ist eine ebenso elementare Thatsache unseres Bewufstseins wie die Empfindung. Beide sind in der sinnlichen Natur des

Menschen begründet und der Ausdruck physischer Erregungen unserer Organe. Sie sind nicht scharf voneinander zu trennen, sondern hängen so untereinander zusammen wie unser Organismus mit der ihn umgebenden Aufsenwelt. Triebe und Empfindungen sind unter dem Sammelbegriff der natürlichen Reize zusammenzufassen. Unter Empfindungen sind diejenigen Reize zu verstehen, welche durch die Einwirkungen der umgebenden Welt auf unsere äufseren Sinnesorgane in das Bewufstsein eingehen. Triebe sind diejenigen Reize, welche durch einen physiologischen Prozefs in den Organen unseres eigenen Leibes erregt werden und unabhängig von Absicht und Wollen über die Schwelle des Bewufstseins hinaustreten. Aufser den gemeinhin angenommenen fünf Arten von Sinnesempfindungen giebt es noch eine sechste, die Gemeinempfindung, in welcher sich der physiologische Zustand des ganzen Organismus anzeigt. Die Gemeinempfindung bildet deshalb den Übergang von den eigentlichen Trieben zu den eigentlichen Sinnesempfindungen. Der Nahrungstrieb z. B. ist mit bestimmten Organempfindungen des Hungers und Durstes verbunden, wie andererseits der sexuale Trieb von bestimmten Organempfindungen begleitet ist, welche schwer zu zergliedern und zu charakterisieren sind.

Man darf die Hypothese aufstellen, dafs eine tiefere Psychologie einst die wesentliche Gleichheit und den einheitlichen Ursprung von Trieb und Empfindung nachweisen wird, ähnlich wie die Physiologie den mit der Aufsenwelt identischen mechanischen und chemischen Stoffwechsel unseres lebendigen Leibes nachgewiesen hat. Man wird dahin kommen, die Empfindungen als äufsere Triebe und die Triebe als innere Empfindungen zu erkennen und einzusehen, dafs die Scheidung zwischen Äufserem und Innerem, zwischen eigenem Organismus und körperlicher Aufsenwelt nur eine relative ist. Aus solchen Erwägungen mag wohl die Fichtesche Gedankenwelt ent-

sprungen sein, welche in Spinozistischer Weise spekulativ das erreichen wollte, was nur die Aufgabe fortschreitender Psychophysik sein kann.

Alle Triebe und Empfindungen sind mit Gefühlen der Lust und Unlust verschmolzen und die Trieb- und Empfindungsgefühle sind das subjektive Interesse, das wir an den in unser Bewufstsein steigenden sinnlichen Reizungen nehmen. Die Gesamtheit dieser Gefühle stellt sich als das Gemeingefühl dar, das in Verbindung mit dem Ichbewufstsein den dauernden und gleichbleibenden Hintergrund des Selbstbewufstseins bildet.

Triebe und Empfindungen sind auch objektiv nicht voneinander zu trennen. Die Triebe befriedigen sich durch die Empfindung und Vorstellung derjenigen Objekte, welche den Trieb inhaltlich erfüllen. Die Empfindungen stellen sozusagen die Nahrung der Triebe dar. Andererseits ist aber der Trieb zur Vorstellung mit dem der Erhaltung und Zeugung zu einer Einheit des Triebsystems verbunden.

Triebe und Empfindungen, wie die sie begleitenden Gefühle sind der sinnliche Inhalt unseres Bewufstseins und bilden den Stoff, der durch das moralische Gesetz in der Praxis des Lebens zur Einheit menschheitlicher Persönlichkeit geformt werden soll. *Unsere Sinnlichkeit ist der Stoff, unser vernünftiges Selbstbewufstsein das Gesetz des sittlichen Lebens.*

2. Der Trieb zur Selbsterhaltung.

Der verwickelte Zusammenhang des menschlichen Lebens in Geschichte und Gesellschaft ist das Resultat dreier elementarer Urtriebe, welche mit Naturnotwendigkeit sich in jedem Prozefs lebendiger Kräfte bethätigen. Der Trieb zur Erhaltung, Fortpflanzung und Vorstellung sind die ursprünglichen Quellen aller Kultur, sie sind spontan

und infolge ihrer Differenzierung in verschiedene Richtungen die Erzeuger aller Entwicklung.

Der Träger der Menschheit ist der einzelne Mensch. Das Individuum sucht sich selbst zu erhalten und den Kräften seiner Umgebung gegenüber sich selbst zu behaupten. Die individuelle Selbsterhaltung ist in erster Linie Ernährung, welche die Erneuerung und Vermehrung der eigenen Kräfte zum Ziel hat; in zweiter Linie Kleidung und Wohnung zum Schutz gegen die Unbilden der Natur und — feindlicher Gattungsgenossen. Aber Nahrung, Kleidung und Wohnung machen nicht den ganzen Menschen nach der Seite der physischen Selbsterhaltung aus. Wenn schon Kleidung und Wohnung über die Grenze des individuellen Organismus technisch hinausgehen, so ist die Ergänzung der organischen durch technische Kräfte eigentlich diejenige Stufe, welche den Menschen über das Tier erhebt.

Das Werkzeug ist das prinzipielle Mittel der menschlichen Selbsterhaltung und eine unerläfsliche Verstärkung und Vervollkommnung seiner Organe. Man kann den Erhaltungstrieb des Menschen, insofern seine Mittel über die organisch-physiologischen Kräfte des Tieres hinausgehen, den ökonomischen Trieb des Menschen nennen. Die menschliche Wirtschaftsordnung ist vermittelt durch das Werkzeug. Ackerbau, Industrie und Technik sind unmöglich ohne Werkzeug in seiner unerschöpflichen Variationsfähigkeit der Formen und Zwecke Das Werkzeug ist das Mittel der Produktion auf allen Stufen menschlicher Kultur, so dafs ohne Werkzeug Kultur unmöglich ist. Die Entwicklung vom einfachsten Werkzeug bis hinauf zur verwickeltsten Maschine ist bestimmend für die Höhenstufe in der Geschichte der menschlichen Kultur.

Mit dem Werkzeug beginnt der technische und ökonomische Begriff der Arbeit. Auch das höhere Tier ist thätig, aber seine Leistung ist eine direkte Umsetzung

physiologischer Kräfte in motorische Energie. In der menschlichen Arbeit wird die physiologische Kraft auf ein vom Organismus losgelöstes Werkzeug übertragen und durch diese Vermittelung die Wirkung der Organe bedeutend erhöht. Auf der Stufe der Maschinenproduktion werden die Kräfte der Natur direkt der ökonomischen Arbeit zugänglich gemacht, ohne dafs sie den menschlichen Organismus zu passieren brauchen. Man kann deshalb in gewissem Sinne sagen, dafs der erste Mensch derjenige war, der ökonomisch arbeitete. Mit der Arbeit beginnt das Eigentum, denn das Werkzeug ist die ursprünglichste Form des Eigentums.

Im Werkzeug liegt nicht nur die Macht des Menschen, sondern auch die ökonomische Arbeitsteilung begründet. Die physiologische Arbeitsteilung im Tierreich wird ersetzt durch eine technische Differenzierung der Werkzeuge. Alle Gesetze, welche die physiologischen Organe beherrschen, gelten deshalb in übertragener Bedeutung auch von der Beziehung der Organe zu den Werkzeugen und der Werkzeuge untereinander. Man mufs hier in erster Linie an das Gesetz der Korrelation der Organe erinnern. Wie im Organismus die einzelnen Organe im Zusammenhang gegenseitiger Abhängigkeit stehen, so wirkt auch die Schaffung des technischen Mechanismus auf den physiologischen Organismus zurück. Nur dadurch ist die Harmonie und Bildsamkeit der menschlichen Leibesgestaltung hervorgebracht. Der Mensch konnte nur dadurch das Tier überwinden, dafs er das Tier in sich selbst zu seinem mechanischen Diener machte, indem er die einseitige Organthätigkeit zu einer allseitig gegliederten und differenzierten technischen Funktion erweiterte.

Die Schaffung des Werkzeugs und die ökonomische Arbeitsteilung ist die eine Quelle, welche neben der sexualen Erzeugung und dem Mitteilungstrieb der Vorstellungen den socialen Instinkt im menschlichen Sinne geweckt hat.

Von einem Mechanismus und Organismus der Gesellschaft zu sprechen, ist deshalb mehr als eine äufserliche und zufällige Analogie, und man darf und mufs die Gesellschaft so auffassen, ohne dabei in den dogmatischen Irrtum gewisser naturwissenschaftlicher Socialtheoretiker zu verfallen, welche den Begriff des Mechanismus und Organismus zum einzigen Erklärungsgrund oder wohl gar zu einer Art ethischen Prinzips alles menschlichen Zusammenlebens machen wollen.

In gewisser Hinsicht ist die menschliche Gesellschaft ein Mechanismus und Organismus, wie der Mensch, welcher sie erzeugt; aber sie ist noch mehr: sie ist eine geistige Gemeinsamkeit nach bestimmten Gesetzen und Zwecken. Sie ist in ihrer höchsten Idee nach Art eines Kunstwerks zu verstehen.

Was hier gezeigt werden sollte, ist ein Dreifaches: Dafs der Mensch seiner menschlichen Bestimmung nach sich physisch nur behaupten kann, wenn sein Organismus durch die Werkzeuge ergänzt wird; dafs das Werkzeug die Quelle der wirtschaftlichen Arbeitsteilung und dadurch die Ursache geworden ist, dafs der Mensch nur in seiner Gemeinsamkeit mit anderen Menschen seinen kulturellen Beruf erfüllen kann; dafs im Begriff des Werkzeuges der Zusammenhang von Physiologie und Ökonomie gegeben ist und damit die prinzipielle Begründung einer naturwissenschaftlichen Wirtschaftstheorie sich Bahn bricht.

3. Der Geschlechtstrieb.

Die mächtigste gesellschaftbildende Ursache ist der sexuale Trieb, indem derselbe unmittelbar der Erhaltung der Gattung dient. Während durch die Hervorbringung des Werkzeugs die Menschen in mechanische Abhängigkeit voneinander gebracht werden, führt sie der Geschlechtstrieb in innigen organischen Zusammenhang. Die Ver-

bindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts zur Erzeugung eines Nachkömmlings ist das ursprünglichste Band socialen und geschichtlichen Zusammenlebens.

So ist die Selbsterhaltung des Individuums mit der Erhaltung der Gattung unmittelbar verbunden. Die physiologische Arbeitsteilung in der Produktion und Reproduktion des Menschen hat eine wirtschaftliche Arbeitsteilung zur notwendigen Folge, so dafs Mann und Weib auf verschiedenen Stufen der materiellen Kultur verschiedene wirtschaftliche Thätigkeiten zufallen.

Die Geschichte des menschlichen Geschlechts zeigt, dafs die Formen der geschlechtlichen Verbindung ebenso wie die Arten der wirtschaftlichen Einrichtungen einer fortschreitenden Entwicklung unterworfen sind, und dafs die Reproduktion des Menschen und die der Lebensbedingungen in einem gesetzmäfsigen Verhältnis zu einander stehen.

Der geschlechtliche Trieb ist das stärkste Band, das Tiere wie Menschen zusammenhält. Ehe, Familie, Stamm und Nation sind die verschiedenen Stufen, in welchen sich die organische Verwandtschaft der Menschen als gesellschaftgründende Ursache bethätigt.

Während das biologische Prinzip der Anpassung an die physiologische Funktion der Ernährung anknüpft, ist der Geschlechtstrieb der Träger der Vererbung. Individuelle, familiäre und Rasseneigentümlichkeiten werden durch die Zeugung von Eltern auf Kinder übertragen. Weil aber der biologische Prozefs das Gesetz der fortschreitenden Vervollkommnung in sich trägt, ist die Zeugung und Vererbung auch das Mittel erhöhter organischer Anpassung und der Vervollkommnung der neuen Generation. Die Gesetze der Anpassung und Vererbung sind die wichtigsten Prinzipien einer Ethik des wirtschaftlichen und sexualen Lebens, da mit ihnen die geistige Kultur untrennbar verbunden ist.

Obgleich die biologische Naturwissenschaft in der Erkenntnis des Zeugungs- und Vererbungsprozesses tief eingedrungen ist, so wäre es doch ganz und gar verfehlt, heute schon daraus bestimmte sittliche Verpflichtungen herzuleiten. Eins aber ist eine wertvolle Erkenntnis, dafs die Gesundheit und Leistungsfähigkeit der neuen Generation von derjenigen ihrer Erzeuger abhängt; und für den aufgeklärten Menschen wird es daher eine der höchsten sexualen Pflichten sein, sich an der organischen Schwächung seiner Nachkommen nicht zu verschulden. Es mufs für eines der schwersten Verbrechen erklärt werden, dafs kranke Eltern kranke Kinder in die Welt setzen und eine entartende Belastung wie ein fluchwürdiges Geschick von einem Geschlecht zum anderen fortzeugen. Hier ist besonders auf Infektions-, Geistes- und Nervenkrankheiten hinzuweisen.

Unbedingte geschlechtliche Enthaltsamkeit ist dazu nicht erforderlich; denn die Hygiene des sexualen Lebens findet Mittel und Wege, um trotz Erfüllung des stärksten der Triebe die Folgen geschlechtlichen Verkehrs zu verhindern. Ob Vorbeugungsmittel eine Sünde und Förderung des Lasters sind, darüber mögen sich moralisierende Philister unterhalten. Ich glaube, jeder moralisch und natürlich aufgeklärte Mensch wird die Unterscheidung von Beischlaf und Zeugung gutheifsen und der Ansicht zustimmen, dafs auch der unfruchtbare Beischlaf als solcher eine Quelle ethischer und geistiger Beziehungen sein kann; denn die Ausübung der sexualen Funktion ist in erster Linie eine physiologische Notwendigkeit und moralische Angelegenheit des einzelnen Menschen.

4. Der Trieb zur Vorstellung.

Jedes lebendige Wesen sucht in einen psychischen Zusammenhang mit der umgebenden Welt und anderen Lebewesen

zu treten. Dieser Verkehr mit der Aufsenwelt wird durch die Sinnesempfindung vermittelt und ist in dem Bedürfnis nach äufseren Reizen gegründet. Der Hunger nach Empfindung und inhaltvollen Vorstellungen, die Eindrücke der Dinge in sein Gefühl aufzunehmen und zu geniefsen, ist von dem ökonomischen und sexualen Triebe nicht zu trennen; denn die Empfindungen sind das einzige Mittel, Triebbedürfnisse positiv zu befriedigen.

Das Bedürfnis nach Licht und Luft, nach Bewegung und Eindrücken, kurz der Trieb nach Empfindung und Vorstellung darf nicht unterdrückt werden, wenn die Lebenskraft nicht verkümmern soll; denn nur im Zusammenhang mit äufseren Sinnesreizungen können die Triebe sich entwickeln und Befriedigung erlangen. Im Trieb zur Empfindung sucht die Natur aufser uns und in uns in Zusammenhang und Wechselwirkung zu treten.

Indem die Empfindung in der Stufenleiter psychischer Entwicklung zu Wahrnehmungen und Vorstellungen sich erhöht, wird durch sie aller Inhalt unseres Bewufstseins vermittelt. Unsere Beziehungen zur Welt werden durch sie allein zu einer Thatsache, welche durch keine Spekulation und Skepsis umgestofsen werden kann. Der Trieb zur Empfindung ist der Trieb zur Wirklichkeit.

Im Vorstellungstrieb liegt die Möglichkeit der Mitteilung inneren Lebens begründet; er ist der Träger der psychischen Gemeinschaft und erweitert den Begriff der Gesellschaft als eines Mechanismus und Organismus zu dem eines bewufsten Zusammenhangs der Einzelglieder Durch die Mitteilung und Gemeinschaft der Vorstellungen und inneren Zustände wird die Gesellschaft zu einem Reich der Wahrheit und Freiheit, indem der Gestaltungstrieb das Gesetz und die Formen höchster Menschheitsbestimmung hineinbildet.

5. Der Bildungstrieb.

Man kann dem ökonomischen, sexualen und sensitiven Trieb, die unter dem Sammelnamen eines Stofftriebes ihre charakteristische Bezeichnung finden, nach dem Vorgange Schillers einen Formtrieb gegenüberstellen. Der Formtrieb ist die Quelle der Bildung und Gestaltung alles sinnlichen Inhalts unseres Bewufstseins und dadurch der Träger aller geistigen Kultur in Geschichte und Gesellschaft. Im Formtrieb äufsert sich die Gesetz und Ideen erzeugende Kraft unseres Seelenlebens, welche der Sinnlichkeit unseres Daseins den Stempel universeller Gültigkeit aufdrückt. Der Formtrieb ist die synthetische Funktion des Geistes, welche Einheit und Ordnung in die Verkettung der Triebe und Empfindungen bringt. Der Trieb nach Wahrheit, Freiheit und Schönheit sind nur verschiedene Bethätigungen eines und desselben Formtriebes, in welchem die Spontaneität der Entwicklung und Vervollkommnung begründet liegt.

Der Stofftrieb und der Formtrieb sind in der Wirklichkeit des Seelenlebens nicht voneinander zu trennen, und doch können sie in einen Gegensatz des Zweifels und Konfliktes treten, in welchem das Gesetz der Entwicklung die verschiedensten Stufen der Einheit von Stoff und Form hervorbringt.

Nahrung, Zeugung und Vorstellung sind die drei grofsen Gebiete der angewandten Sittlichkeit. Im Bildungstrieb ist die synthetische Kraft des sittlichen Wirkens eingeschlossen, welche bestimmt ist, das ökonomische, sexuale und sensitive Leben nach moralgesetzlichen Pflichten zu gestalten. In jedem Menschen ist die Anlage und Entwicklungsmöglichkeit zu gesetzlichen Formen vorauszusetzen. Aufgabe der Erziehung ist es, diesen Trieb zu wecken und in Bezug auf die sinnlichen Stofftriebe zur normativen Funktion der Vernunft emporzuheben.

In der objektiven Vorstellung ist das Mittel gegeben, die sinnlichen Triebe über das tierische Bewufstsein hinaus zu erweitern. *In der Vorstellung des Gesetzes und des Ideales erreicht der Mensch seine höchste intellektuelle Bestimmung.* Das Vorstellungsleben in allen Beziehungen zu entwickeln und zur Einheit des vernünftigen Selbstbewufstseins heranzubilden, ist die ideale Bedingung zu einem einheitlichen Triebleben.

Im Trieb zur Nahrung, Zeugung und Vorstellung sind die elementaren Bedürfnisse angezeigt, auf deren Entwicklung, Steigerung und gegenseitiger Verbindung durch den Formtrieb der höchst zusammengesetzte Bau der menschlichen Gesellschaft sich errichtet. Eine Zergliederung der socialen und geschichtlichen Erscheinungen kann alles Leben auf diese Urtriebe menschlicher Bedürfnisse zurückführen. Aller Fortschritt in der Gattungsgeschichte besteht in der Differenzierung menschlicher Bedürfnisse und in erhöhter Anpassung durch Steigerung der objektiven Mittel, sie zu befriedigen. Dem Inhalt nach ist der Kreis menschlicher Kultur ein ungeschlossener, da die Triebe selbst ein Unendliches bedeuten wie die höchsten Ideen, welche ihnen das ideale Ziel setzen.

6. Die Lehre von den Affekten.

Alle in unser Bewufstsein eintretenden Triebe und Triebbefriedigungen sind mit Gefühlen der Lust und Unlust innigst verbunden. Ein Trieb wird zum Affekt, wenn ein stark interessiertes Gefühl ihn begleitet, zur Begierde, wenn die Vorstellung des Objektes klar und deutlich ist, zur Leidenschaft, wenn der Trieb in einseitiger Richtung sich mit aller Macht hervordrängt und alle anderen Triebe unterdrückt.

In der Lust besteht unser Glück, und das Glück ist der Zweck des Lebens. Im Grunde besteht der Wert des

Lebens in den Gefühlen und Affekten, mit denen wir das Leben genossen haben. Leben ist Geniefsen, aber es kommt alles darauf an, was und wie wir den Inhalt des Lebens geniefsen, damit unser Glück die Wahrheit des Lebens sei.

Unser Geist ist bald leidend, bald thätig. Thätig ist der Geist in seiner formgebenden synthetischen Kraft, leidend in der Rezeption der Triebe und Empfindungen, welche den Inhalt unseres Bewufstseins erfüllen. Deshalb giebt es Affekte des Leidens und der That. Die Affekte der Thätigkeit sind mit den gesetzgebenden Funktionen unseres Bewufstseins untrennbar verbunden; die Affekte des Leidens treten mit den Stofftrieben zusammen in den Kreis unseres Bewufstseins. Und es mufs als das ästhetische Ziel einer sittlichen Kultur der Affekte hingestellt werden, dafs die Lust, welche den formerzeugenden Bildungstrieb begleitet, die passiven Affekte der Sinnlichkeit seinem Gesetze unterordnet. Nur so ist eine Gefühlsharmonie des Bewufstseins möglich.

Spinoza, der einer der tiefsten Kenner menschlichen Seelenlebens war, hat eine scharfsinnige Analyse der Affekte gegeben. Zwei Gesichtspunkte sind es namentlich, welche in der Erkenntnis und Kultur der Affekte vorbildlich anerkannt werden müssen. Erstlich bemerkt er, dafs die Lust der Übergang des Menschen von geringerer zu gröfserer Vollkommenheit, Unlust der Übergang von gröfserer zu geringerer Vollkommenheit sei; und zweitens, dafs ein Affekt nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden könne, als durch einen anderen entgegengesetzten und stärkeren Affekt.

Hierin sind die wichtigsten Prinzipien der sittlichen Erziehung ausgesprochen. Lust und Unlust sind Übergänge von einem Zustand in einen anderen. Insofern sie eine Entwicklung und keine Ruhe bedeuten, ist die Lust der Übergang zur Vollkommenheit und die Unlust der-

jenige zur Unvollkommenheit. Die Erklärung Spinozas ist gleichbedeutend mit der früher gegebenen, dafs nur die mit einer Thätigkeit und Leistung verbundene Lust moralisch gerechtfertigt ist. Da die Vollkommenheit in der Stärke des Formtriebes besteht, mit welcher er den sinnlichen Inhalt der Stofftriebe den Gesetzen und Ideen unterordnet, ist, moralisch gesprochen, der Affekt der Thätigkeit immer Lust, der Affekt des Leidens Unlust. Die Höhe der Vollkommenheit ist deshalb bedingt durch die Menge und Kraft der thätigen Lustaffekte im Bewufstsein der machtvollen Persönlichkeit. Die Wahrheit des Lebens ist schaffendes Geniefsen.

Affekte lassen sich nicht einfach durch Vorschriften und Pflichtgebote unterdrücken und lenken. Affekte lassen sich nur durch Affekte überwinden und in ihrer Stärke und Richtung bestimmen. Das Gefühl, welches ein anderes verdrängen soll, mufs entgegengesetzt und stärker sein. Das mögen sich alle Kindererzieher und Selbsterzieher zur Richtschnur machen, einem leidenden und bösen Affekt gegenüber thätige und bildende Gefühle im Gemüt zu erwecken und zu pflegen. Nur dann kann das moralische Gesetz im Gemüt Eingang finden, wenn die edleren Gefühle erweckt und so der Boden für die Pflicht empfänglich gemacht wird.

Wir wissen es schon, dafs die ästhetischen Affekte die höchste synthetische Kraft des Menschenlebens sind, dafs die Lust am Formtrieb diejenige objektive Vollkommenheit und subjektive Glückseligkeit aus sich erzeugt, in welcher wir den unbedingten Endzweck menschlichen Daseins erblicken müssen. Die künstlerische Erziehung unserer Gefühle in Spiel und Arbeit ist deshalb das Mittel, um die Triebe und Affekte des Menschen zur Einheit des ästhetischen Charakters heranzubilden.

Drittes Kapitel.

Der Mensch als Mittel und Selbstzweck.

1. Der Begriff der Gesellschaft.

Die Urtriebe des menschlichen Lebens sind in der psychophysischen Beschaffenheit des Individuums begründet. Der Trieb der eigenen Selbsterhaltung und das sociale Bedürfnis sind der Stoff der moralgesetzlichen Gestaltung. Die Moralität erfordert, daſs der Mensch sich als Selbstzweck auffasse und sich in dem Ausleben seiner Strebungen als Selbstzweck behaupte und erhalte. In der Selbstbehauptung seines moralischen Wesens besteht die Freiheit und die Fähigkeit, in sich selbst Grund und Ziel aller seiner Handlungen zu bestimmen. Der Mensch lebt aber nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang geschichtlicher und socialer Gemeinschaft. Die Befriedigung seiner Triebe ist nur möglich in Gesellschaft und Verkehr mit den Gattungsgenossen. Die moralische Theorie des Individuums bedarf deshalb zu ihrer Ergänzung eine moralische Theorie der Gattung, welche bestimmt, in welchem Verhältnis sittlicher Verpflichtung das Individuum zur Gesellschaft steht.

Die menschliche Gesellschaft ist nicht ein Haufe von einzelnen Individuen, welche nur in einem äuſserlichen regellosen Verhältnis zu einander stehen, sondern ein Gebilde, dessen Existenz durch immanente Gesetze getragen wird, welche die Individuen zu einer notwendigen Einheit verbinden. Um die sociale Gesetzmäſsigkeit des menschlichen Zusammenlebens sich verständlich zu machen, hat man sie nach Analogie eines Mechanismus aufzufassen versucht. Wie in einer Maschine die einzelnen Teile durch den Zusammenhang mit dem Ganzen bestimmt werden, so

sollen die menschlichen Individuen zum Ganzen der Gesellschaft gegliedert sein. Soweit das menschliche Dasein mechanisch begriffen werden kann, ist die Gesellschaft ohne Zweifel ein wirklicher Mechanismus. In ihrem technischen und industriellen Betriebe ist eine Analogie zu einer Maschine gegeben, in welchem ein mechanischer Prozefs in riesiger Verwicklung und Ausdehnung stattfindet, und soweit der technisch-ökonomische Betrieb eigenen, im Wesen der Maschine selbst begründeten Gesetzen folgt und der Mensch durch ihn bestimmt wird, ist die Gesellschaft nicht nur bildlich, sondern wirklich ein Mechanismus.

Seit dem Aufschwung der Physiologie und Biologie sucht man den mechanischen Begriff der Gesellschaft zu der Idee eines Organismus zu erweitern. Wie in der physiologischen Konstitution eines lebendigen Wesens die einzelnen Zellen, die materiellen Elementarformen alles Lebens, zu Organen und die Organe zu der Einheit eines ganzen Organismus zusammenstimmen, so werden die einzelnen Glieder in der Gesellschaft unter ähnlichen Gesichtspunkten als die elementaren Lebensträger im gesellschaftlichen Organismus aufgefafst. Wie fruchtbar und aufklärend auch diese Idee wirken mufs, so enthält sie doch viele Gefahren in sich, wenn man die Gesetze des organischen Lebens, z. B. der physiologischen Arbeitsteilung und der Korrelation der Organe, kritiklos und einer äufserlichen Analogie folgend auf die menschliche Gesellschaft überträgt. Man rechtfertigt auf diese Weise die ungeheure Differenzierung in der Thätigkeit der Menschen, welche die moderne Industrie hervorbringt, wie der Arbeiter zu einem mechanischen Anhängsel der Maschine wird und seine Kräfte und Fähigkeiten einer einseitigen Ausbildung anheimfallen müssen. Man verteidigt die Trennung in Klassen und Stände und glaubt in ihnen die verschiedenen Organe zu erkennen, welche zur Erhaltung des ganzen Organismus notwendig sind, da die Differenzierung der Individuen die

Grundlage zur Harmonie der Gesellschaft bilden und die Vollkommenheit des Ganzen die Unvollkommenheit des Einzelnen rechtfertigen soll.

Namentlich sucht eine gewisse Sorte von Naturforschern, welche durch die biologischen Erkenntnisse eine neue Gesellschaftstheorie begründen wollen, die bürgerliche und kapitalistische Ordnung der socialen Gemeinschaft kraft der Gesetze des physiologischen Lebens gegenüber der socialistischen Kritik in Schutz zu nehmen. Jedoch ist diese Beweisführung ebenso alt wie die Anfänge des römischen Rechtes. Nach der Sage liefs die römische Plebs, als sie nach dem heiligen Berg ausgezogen war, sich durch die dummdreiste Fabel des Men. Agrippa von den Gliedern, welche dem Magen den Dienst verweigerten, bethören, in die alte Knechtschaft zurückzukehren. Es giebt fürwahr keinen treffenderen Beweis für den Mangel an socialethischer Erkenntnis der Gegenwart, als dafs das Junkertum und die Kapitalisten noch mit denselben Mitteln ihre Sonderstellung begründen wie einst die römischen Patrizier.

Es ist ein anderes, eine gesellschaftliche Thatsache zoologisch zu erklären, ein anderes, sie moralisch zu rechtfertigen. L e i d e r ist die moderne Gesellschaft fast zur Lebensweise eines tierischen Körpers herabgesunken. Leider sind die Individuen fast zu Zellen und die Stände und Klassen zu Organen geworden. Leider giebt es heute Zellen und Organe in der Gesellschaft, welche beinahe nur geniefsen, und andere, welche beinahe nur arbeiten. Leider ist die Wissenschaft zu einer Klassensache geworden, derart, dafs die einen nur denken und die anderen in Unwissenheit gehalten werden. Leider ist die Regierungsmacht in der Hand weniger und der gröfste Teil ohne Einflufs auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens. Kurz: leider ist die Gesellschaft fast nur ein Organismus.

Gegenüber den zoologischen Socialtheoretikern ist einzuräumen, dafs die A r b e i t s t e i l u n g ein notwendiges

Gesetz socialer Gemeinschaft ist, dafs das Individuum aber nie und nimmer zum Range einer einseitig differenzierten Zelle herabsinken darf. Die menschlichen Individuen sind gleichartige Zellen, was die organischen Elementarindividuen nicht sind, bei denen die Funktionen bis zur höchsten Einseitigkeit gesteigert sind, so dafs viele den Zellencharakter überhaupt aufgeben. Leider müssen in unserer mehr von tierischen als menschlichen Regeln geleiteten Gesellschaft viele Menschen nahezu ihren Menschencharakter verlieren. Wenn man dieses traurige Mifsverhältnis nach Analogie tierischer Beziehungen sich erklären kann, so ist in dieser theoretischen Erklärung keineswegs eine moralische Rechtfertigung eingeschlossen. Dafs man die Gesellschaft so sehr zoologisch und so wenig moralisch auffassen mufs, zeigt uns im Spiegelbild, wie sehr wir noch Tier und wie wenig wir erst Mensch sind.

Die menschliche Gesellschaft ist bis zu einem gewissen Grade ein Organismus und wird sie immer bleiben, insofern das eine Individuum das organische Produkt des anderen ist; und was die ökonomischen und sexualen Beziehungen anbetrifft, wird die Gesellschaft immer von mechanischen und physiologischen Gesetzen getragen werden. Die menschliche Gemeinschaft ist aber mehr als ein Mechanismus und mehr als ein Organismus; sie ist auf Grund des Triebes zur Vorstellung eine geistige Gemeinschaft.

Platon war es, der zuerst die Gesellschaft nach Art einer menschlichen Seele auffafste, indem er nachwies, dafs die geistigen Beziehungen im Staat dieselben sind, wie in jedem Individuum, „denn anderswoher sind sie doch nicht dahin gekommen“. Platons Staatsideal ist ein moralisches. Das Prinzip des Guten ist Grund seiner Gliederung. Die Differenzierung der moralischen Tüchtigkeit ist das Fundament der gesellschaftlichen Ordnung. Die einzelnen Stände sind nicht gegenseitig abgeschlossen, sondern die Gesellschaft ist ein Prozefs, in welchem sich eine moralische

Auslese der Tauglichsten vollzieht. Unsere Darwinistischen Socialtheoretiker brauchen sich nicht so überschlau zu gebärden. Das Genie Platons hatte vor Darwin mit ausdrücklicher Berufung auf die künstliche Zuchtwahl eine moralisch-sociale Auslese als das Ideal menschlicher Gesellschaft hingestellt.

Nach Platon ist es Paulus gewesen, der im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes eine Theorie der menschlichen Gesellschaft giebt, in welcher organisch-biologische und moralische Gesichtspunkte zu einer vorbildlichen Einheit verschmolzen sind. Auch er erkennt die Notwendigkeit der Differenzierung an, stellt aber über dieselbe das alle Menschen verknüpfende Band der Liebe, welcher er im 13. Kapitel sein unsterbliches Hohelied gesungen hat.

Wenn sowohl die mechanische, physiologische und psychologische Auffassung der Gesellschaft in gewissem Mafse richtig sind, so stimmen alle drei darin überein, dafs die Gesellschaft nach Analogie eines Einzelmenschen als ein grofses Individuum gedacht wird. In Wirklichkeit ist die Gesellschaft ebensosehr ein Produkt des Individuums wie das Individuum ein Produkt der Gesellschaft. Sie stehen in einer Wechselbeziehung zu einander. Kant und Darwin haben diese Wechselbeziehung zu formulieren gesucht, der eine auf Grund der kritischen, der andere auf Grund einer genetischen Untersuchung.

Kant legte das Bewufstsein der moralischen Gemeinschaft in das Gewissen des Individuums. Der einzelne vernünftige Mensch ist Träger und Erzeuger der sittlichen Gesellschaft. In der Formulierung des Moralgesetzes ist diese Wechselbeziehung des Individuums zur Gattung zum Ausdruck gelangt. In sich und in jedem Menschen den Selbstzweck zu achten, ist das Gesetz, welches die Gesellschaft als moralische Gemeinschaft begründet. Mechanismus und Organismus sind die technischen Mittel einer moralischen Gesellschaft, in welcher kein Mensch nur als

technisches Mittel gebraucht werden darf. Wir Menschen sollen uns einander gebrauchen und geniefsen als technische, organische und geistige Bedingungen des Lebens, denn sonst schwebte das moralische Gesetz in der Luft. Aber wir sollen keinen Menschen nur als Mittel gebrauchen und ihn dadurch zu einer Sache oder einem tierischen Werkzeug erniedrigen, sondern wir sollen uns gegenseitig als Mittel gebrauchen, indem wir uns zugleich als Selbstzwecke achten. Das gegenseitige Gebrauchen mufs ein gewolltes sein, auf einem freien Vertrag der autonomen Einzelmenschen beruhen.

Als Selbstzweck sucht jeder Mensch sich selbst zu erhalten; als moralischer Endzweck soll er sich moralisch erhalten und die Idee der Menschenwürde in sich behaupten. Nur dann kann er Anspruch auf die Achtung der anderen Gattungsglieder erheben, wenn er sich der Achtung als moralisches Wesen wert macht. Wenn er sich selbst zum Mittel und Knecht erniedrigt, braucht er sich nicht zu beklagen, wenn andere ihn gebrauchen, ohne seinen Selbstzweck zu achten; freilich ist es dann noch eine Frage, ob die anderen moralisch berechtigt sind, ihn als Mittel zu technischen Zwecken zu benutzen.

In Konsequenz der Darwinschen Theorie ist der Mensch als moralischer Selbstzweck zu betrachten, dessen Selbsterhaltung mit der Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung übereinstimmt. Denn das höhere Individuum bringt im entwicklungsgeschichtlichen Prozefs die neue Gattung hervor. Das Ideal der Gattung ist das Gesetz der moralischen Selbsterhaltung. Deshalb ist das Verhältnis des Individuums zur Gattung in moralischer Hinsicht einmal als freier Vertrag im socialen Zusammenleben, andererseits als eine Entwicklung und Vervollkommnung in der gattungsgeschichtlichen Gemeinschaft aufzufassen. Die höchste Idee, unter welcher die geistige Gemeinschaft der Menschen begriffen werden kann, ist indes die Form

des Kunstwerks; denn im ästhetischen Reich der Liebe und Schönheit ist das Ziel der Freiheit und Vollkommenheit vollendet.

Der Begriff einer ästhetisch-sittlichen Gesellschaft ist der Leitfaden, der uns führen mufs, um zu untersuchen, wie eine Gesellschaft in ihrem technischen, physiologischen und geistigen Zusammenhang eingerichtet werden mufs, um die Zwecke des Menschen in der Freiheit und Vervollkommnung seines Geschlechtes möglich zu machen. Nachdem der ökonomische, sexuale und sensitive Trieb sich social als Mechanismus, Organismus und geistige Gemeinschaft erweitert haben, ist die ästhetisch-moralische Gesellschaft unter dem dreifachen Gesichtspunkt einer Ethik des wirtschaftlichen, sexualen und geistigen Lebens näher zu bestimmen.

2. Individuum und Egoismus.

Der moralische Individualismus ist etwas ganz anderes als der Egoismus. Ersterer bedeutet die Freiheit der Selbstbestimmung, letzterer den Despotismus der Begierden. Kein Wort ist so dehnbar und vieldeutig gebraucht worden als das Wort vom Egoismus und Altruismus. Um Mifsverständnissen vorzubeugen, sollte man diese Ausdrücke aus der Ethik verbannen.

Unter einem Egoisten versteht der gemeine Sprachgebrauch einen Menschen, der mit Rücksicht auf sein eigenes Wohlergehen alle Menschen mifsbraucht und in seinen Mitmenschen den moralischen Selbstzweck nicht achtet. Der Egoist ist ein Ausbeuter, der sich nur von seinen Stofftrieben beherrschen läfst, und welcher der Selbstsucht in allen ihren Formen des Hochmutes, der Lüsternheit und der Habsucht fröhnt. Der Egoismus ist als eine gesetzlose Willkür der Begierden moralisch unbedingt verwerflich; und es ist zum mindesten eine überflüssige

Begriffsveränderung, wenn man von einer Art höheren Egoismus spricht, der im Grunde einen moralischen Individualismus darstellt. In diesem Sinne ist auch Jesus ein Egoist, der am Kreuze für seine Lehren Schmerz und Tod erleidet. War es nicht sein Glück, die ganze Menschheit zu erlösen und seine Wonne, sich selber treu zu bleiben bis zum Tod? Wenn jemand behauptet, dafs er einem anderen deshalb Hilfe leistet, weil der Schmerz des anderen ihm selber Schmerz verursacht, und wenn er sich darum einen Egoisten nennt, so mag er sich zu seinem Privatgebrauch diesen Namen beilegen, aber keine Theorie auf dieser willkürlichen Verwechslung der Begriffe aufbauen. Man mufs bei Verkündigung der egoistischen Moral an den Witz Voltaires erinnern, der denjenigen Tadlern, welche in Marc Aurels Menschenliebe nichts als Eitelkeit erblickten, entgegenrief: o mein Gott, gieb uns noch oft solche Schelme!

Der Egoismus bedeutet die schrankenlose Herrschaft der Begierden, der moralische Individualismus die Selbstgestaltung der Stofftriebe durch den Formtrieb; der erstere bezeichnet den selbstsüchtigen, letzterer den selbständigen Menschen. Der Egoist ist ein Tyrann, Lüstling und Ausbeuter, der sittliche Individualist die sich selbst treue und charakterfest gegründete Persönlichkeit. Persönlichkeit ist der ästhetisch-moralische Endzweck des Menschen und der Grund der eigenen Selbsterhaltung, welche sich ebensosehr von der Selbstsucht wie der Weltverneinung fern hält.

3. Individuum und Altruismus.

Wenn man den Egoismus als System und Lebensanschauung durchaus verwerfen mufs, so ist einer grofsen Anzahl von Menschen trotzdem eine gröfsere Portion Egoismus zu wünschen, als sie gemeinhin besitzt; jener Menge,

welche zu arm an Stofftrieben ist, um überhaupt Persönlichkeit werden zu können; jener Menge, welche dem negativen Laster verfällt, zu wenig zu wünschen und zu begehren, welche sich unterdrücken, mifsbrauchen und verachten läfst und in ihrer Knechtseligkeit, Enthaltsamkeit und Armut ein behaglich elendes Glück geniefst. Diesem pathologischen Altruismus ist ein gesunder Egoismus gegenüber zu stellen, welcher nicht mehr sagt: für andere, sondern für mich! Der moralische Individualismus hat die Aufgabe, an der Erweckung des Stofftriebes anknüpfend, den Gedanken und das Gefühl der Persönlichkeit einzupflanzen: nicht durch andere, sondern durch mich!

Für mich und durch mich! ist der Grundsatz der moralischen Persönlichkeit. Frei von dem kleinlichen Mitleiden der schwachen Seelen, wird der moralische Mensch seine grofse Barmherzigkeit im socialen Sinne bethätigen. Das Ziel seiner Forderungen ist sociale Gerechtigkeit, welche in einer Organisation der Gesellschaft besteht, wo jedermann die Möglichkeit gewährt wird, sich zur Persönlichkeit zu entwickeln, von anderen unabhängig für sich selbst zu sorgen und wirklich frei zu sein, frei von der Sorge um die allernotwendigsten Mittel des Lebens, aber auch frei von dem erschlaffenden Mitleid mit anderen. Denn das Mitleid ist ein Tyrann der Menschen, das sie von grofsem Schaffen fern hält. Das Mitleid hält sich an das Einzelne und Kleine, es denkt nur an die Folgen und sucht sie mit kleinlichen und thörichten Mitteln zu verdecken. Das Mitleid übt die Praxis der Polizei und Arznei, welche nicht Verbrechen und Krankheiten im Keime zu ersticken und ihre Entstehungsmöglichkeit zu verhindern suchen, sondern nur an den offen liegenden Folgen nutzlos und unverständlich herumkurieren.

Über Egoismus und Altruismus steht die Gerechtigkeit, welche man dahin definiert, dafs sie

jedem das Seine gewähre. Wenn man aber bedenkt, dafs das römische Recht, die Lehre des rohesten Egoismus, auf diesem Prinzip sich aufbaut, so dürfte man vor jener Definition etwas stutzig werden. Doch ist sie formell ganz richtig; aber es kommt ganz darauf an, was unter dem zu verstehen ist, was jedem gebührt.

Das Recht im politischen und juristischen Sinne bestätigt und beschützt dasjenige, was jemand besitzt. Es fragt aber nicht danach, wie jemand zu dem Seinen gekommen ist; denn das Recht ist der gesetzliche Ausdruck der Macht. Das Recht ist sekundär, die Gerechtigkeit aber grundlegender Natur. Die sociale Gerechtigkeit verlangt, dafs jedem das Seine gewährt werde, d. h. die zur vollen Menschwerdung erforderlichen Mittel, welche in der Kultur der Gesellschaft und Geschichte erzeugt worden sind. Die individuelle Gerechtigkeit wendet sich an das Gewissen des Einzelmenschen und verlangt, dafs jeder das Seine mit bestem Wissen und Wollen erwerbe, dafs er die von Natur und Gesellschaft ihm gewährten Mittel und Kräfte im Sinne des idealen Lebenszweckes entwickle und benutze. Gerechtigkeit ist in ihrer individuellen und socialen Form das grundlegende Prinzip einer moralisch organisierten Gesellschaft; denn Gerechtigkeit, sagt Platon, der über die Idee derselben am tiefsten nachgedacht hat, ist nicht nur Sache eines einzelnen Mannes, sondern auch Sache eines ganzen Staates.

Viertes Kapitel.

Die Ethik des wirtschaftlichen Lebens.

1. Ethik und Ökonomie.

Die Ökonomie als Wissenschaft hat mit der Ethik nicht das geringste zu thun; aber die Ethik hat in ihrem angewandten Teil sehr viel mit der Ökonomie zu thun. Der gute Wille mufs sich mit einer objektiven Erkenntnis der menschlichen Existenzbedingungen verbinden, wenn er nicht blind und ohnmächtig zu einer eingebildeten Phrase werden soll. Die wissenschaftliche Untersuchung des wirtschaftlichen Lebens selbst mufs sich aller moralischen Erwägung entschlagen; die Ökonomie hat die wirtschaftlichen Thatsachen festzustellen und im Zusammenhang mit natürlichen und anderen socialen Erscheinungen zu begreifen. Als einer Naturwissenschaft vom materiellen Stoffwechsel ist es der Ökonomie gleichgültig, ob eine Einrichtung gerecht oder ungerecht, sittlich oder unsittlich ist. Sie hat nur das Gesetz des ökonomischen Lebens festzustellen, das eine bestimmte Stufe ihrer historischen Entwicklung beherrscht. Reinliche und strenge Scheidung der einzelnen Wissensgebiete ist die Vorbedingung aller philosophischen Synthese.

Unser Plan ist eine Ethik der Gegenwart. Der Inhalt der angewandten Ethik ist immer nur relativ und durch die Kulturhöhe der Entwicklung bedingt. Eine Ethik des modernen wirtschaftlichen Lebens setzt deshalb eine Erkenntnis des ökonomisch-technischen Zustandes der privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung voraus. Der Ethiker und nicht der Ökonom entscheidet, ob die bestehenden Einrichtungen sittlich gerechtfertigt sind, und wie sie beschaffen sein müssen, damit sie mit dem Moralgesetz nicht in Wider-

spruch geraten. Erst wenn Ethik und Ökonomie, jede nach ihrer Art, als Wissenschaft gegründet und ausgebaut ist, kann zur Synthesis einer ethischen Ökonomie geschritten werden.

Die Ökonomie zu einer Naturwissenschaft gemacht zu haben, ist das klassische Verdienst von K. Marx, der auf einem Standpunkt steht, „der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgesetzlichen Prozefs auffafst". Die menschliche Ökonomie erscheint als ein Specialfall der allgemeinen Biologie, welche sich mit den materiellen Existenz- und Entwicklungsbedingungen der verschiedenen Tierarten beschäftigt. Was Darwin für die tierische, bedeutet Marx für die menschliche Ökonomie. Marx' Hauptwerk „Das Kapital" und Darwins „Entstehung der Arten" stehen gleichwertig da im historischen Archiv menschlicher Erkenntnis. Gleich begabt mit der genialen Schärfe des Geistes zu einer exakten Beobachtung und Auffindung der Gesetze, von denen die Einzelthatsachen getragen werden, stellt Darwin den gröfsten Naturforscher und Marx den gröfsten Kulturforscher unseres Jahrhunderts dar.

Wie hoch auch die Achtung ist, welche wir der wissenschaftlichen Bedeutung Marx' darbringen, so mufs doch der Tadel der Einseitigkeit wiederholt werden, der schon früher einmal ausgesprochen wurde. Wie sehr wir auch seiner Kritik der politischen Ökonomie zustimmen, so können wir der historischen Theorie des ökonomischen Materialismus nur teilweise unseren Beifall zollen. Marx' wissenschaftlicher Lebensgefährte, Engels, hat den Gedanken ausgesprochen, dafs der moderne Socialismus der Erbe der deutschen klassischen Philosophie sei. Leider ist die deutsche Philosophie in der Form der dialektisch-romantischen Methode Hegels auf den wissenschaftlichen Socialismus übergegangen und nicht in seiner ursprünglich reinen Form der kritisch-logischen Methode Immanuel Kants. Man kann sich nicht

der Einsicht verschliefsen, dafs die Fehler der spekulativen Methode Hegels sich unbemerkt auf die materialistische Methode Marx' vererbt haben. Mehr als einmal ist die Erfahrung in der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens gemacht worden, dafs ein neues fruchtbares Prinzip von seinem Entdecker in einseitiger Richtung ausgearbeitet worden ist, um seine Bedeutung bis in die letzten Folgerungen zu erkennen. Die Nachwelt mufs die Einseitigkeit aufdecken und im vergleichenden Zusammenfassen der historisch auftretenden Ideen zu überwinden suchen.

Die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Rückkehr zur Urschrift der deutschen klassischen Philosophie mufs auch für den Socialismus fruchtbar gemacht werden; denn man kann nachweisen, dafs die Auffassung des sittlichen Lebens im Geiste Kants zu einer ethischen Ökonomie führen mufs, welche eine Ethik des Socialismus bedeutet.

Wie das Verhältnis von Kant zu Darwin erkenntnistheoretisch dahin gefafst wurde, dafs die genetische Methode an sich blind und die kritische Methode an sich leer sei, so mufs in gleicher Weise darauf hingewiesen werden, dafs die Ethik an sich leer und die Ökonomie an sich blind ist. Wie dort das philosophische Ideal in einer kritisch-genetischen Methode, so ist hier das Ziel der angewandten Sittlichkeit in einer ethischen Ökonomie zu erblicken, welche solche materiellen Existenz- und Entwicklungsbedingungen fordert, die den moralgesetzlichen Ideen entsprechen.

2. Die privatkapitalistische Wirtschaftsordnung.

Eine Ethik für die Gegenwart knüpft an die ökonomische Lage der Gegenwart an. Ohne moralische Gesichtspunkte direkt zu berücksichtigen, müssen wir uns über die Gesetze Klarheit verschaffen, welche das wirtschaftliche Leben der liberalen und kapitalistischen Gesell-

schaftsordnung beherrschen. Alle moralische Entrüstung über Ungerechtigkeit und mitleidiges Beklagen des Elends ist Schall und Rauch, wenn man sich nicht über die thatsächlichen Ursachen der Ungerechtigkeit und des Elends wissenschaftlich orientiert hat und die technischen und ökonomischen Mittel zu erkennen sucht, welche Ungerechtigkeit und Elend verhüten sollen.

Die gegenwärtige Verfassung des wirtschaftlichen Lebens ist eine geschichtlich gewordene, und dem Einsichtigen bleibt es nicht verborgen, dafs der moderne Wirtschaftsbetrieb in innerer Bewegung sich befindet und neue Formen eingeht, in denen das immanente Gesetz der ökonomischen Entwicklung sich entfaltet.

Marx erkannte die Ursache des gegenwärtigen Elends der Arbeiterklasse in dem Umstande, dafs der Arbeiter von seinen Produktionsmitteln getrennt ist. Diese Trennung ist selbstverständlich keine funktionelle, sondern eine gesellschaftliche. Jedoch setzt die sociale Trennung eine technische Scheidung von Arbeiter und Produktionsmittel voraus, derart, dafs das Organ sich zum Werkzeug und dafs das Werkzeug, das von der Hand einer Person benutzt werden kann, sich zur Maschine entwickelt hat, welche zu ihrer Bedienung eine grofse Zahl von Arbeitern erfordert. Im handwerksmäfsigen und landwirtschaftlichen Kleinbetrieb besteht ein Privateigentum des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln, welches dem Produzenten das Privateigentum seines Arbeitsproduktes sicher stellt. In demselben Mafse, wie sich das einfache Werkzeug zu dem zusammengesetzten Werkzeug einer Maschine vervollkommnet, mufs der Kleinbetrieb der Grofsindustrie Platz machen; zugleich werden aber in der Konkurrenz zwischen Klein- und Grofsbetrieb, in welcher ersterer meist unterliegt, die Handwerker und Kleinbauern ihres Privateigentums an Produktionsmitteln enteignet und in Lohnarbeiter verwandelt, welche in ihrer Masse das Proletariat darstellen. Indem

sich durch den maschinellen Grofsbetrieb die Produktionsmittel in der Hand des Grofsindustriellen vereinigen, entsteht das Kapital, das in dieser Form ein specifisches Merkmal des modernen wirtschaftlichen Lebens darstellt.

Kapital und Lohnarbeit sind die grundlegenden Funktionen der bürgerlichen Ökonomie; zwischen ihnen als realen Mächten spielt sich der Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie ab.

Die privatkapitalistische Produktionsweise ist eine warenerzeugende Wirtschaftsordnung. Auch in anderen Wirtschaftsstufen fand ein bestimmter Austausch von Arbeitserzeugnissen statt, aber die Ware ist das specifische Austauschverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft. Man kann sagen: die Ware ist das Element des Kapitals. Wer Waren besitzt, ist Kapitalist. Marx erklärt, dafs Produktions- und Lebensmittel als Eigentum des unmittelbaren Produzenten kein Kapital bedeuten. „Sie werden Kapital nur unter Bedingungen, worin sie zugleich als Exploitations- und Beherrschungsmittel des Arbeiters dienen."

Nur eine Ware kann scheinbar in der bürgerlichen Ökonomie nicht zum Inhalt des Kapitals werden: die Arbeitskraft, welche mit der Person des Arbeiters unmittelbar verknüpft ist. Für den Sklavenhalter und Sklavenverkäufer ist freilich auch die Arbeitskraft ein Wareninhalt des Kapitals; aber die moderne Form des Kapitals schliefst die persönliche Sklaverei der Arbeitskraft aus. Der bürgerliche Arbeiter ist nicht Sklave, sondern freier Arbeiter; er ist nicht ein persönlicher, sondern ein gesellschaftlicher Besitz des Kapitalisten. Der Lohnarbeiter ist der sociale Sklave der Kapitalistenklasse. Der Sklave kann seinem Herrn, der Lohnarbeiter einer Klasse von Herren nicht entfliehen.

Zwischen Lohnarbeit und Kapital besteht Gegensatz und Feindschaft der Interessen, nämlich insofern der Lohnarbeiter nicht nur Lohnarbeiter, sondern auch Mensch ist. Im Klassen-

kampf des Proletariats empört sich der Mensch gegen seine Eigenschaft als Lohnarbeiter; denn in seiner Lohnarbeiterschaft ist er eine Ware, wie jeder andere Gegenstand der wirtschaftlichen Produktion. Die Menschheit in ihm ist zum Anhängsel seines eigenen Warencharakters geworden; denn der Lohnarbeiter ist Ware, sofern er Träger und Erzeuger der menschlichen Arbeitskraft ist. Dem Kapitalisten verkauft er seine Arbeitskraft zu einem bestimmten Preis, wie man sonst irgend ein Ding verkauft. Der Arbeitslohn ist der Preis der Arbeitskraft, „dieser eigentümlichen Ware, die keinen anderen Behälter hat, als menschliches Fleisch und Blut".

Der Preis der Arbeitskraft ist denselben Gesetzen des Marktes unterworfen wie jede andere Ware, durch Angebot und Nachfrage und die Herstellungskosten bestimmt. Der Wert der Arbeitskraft ist durch die Produktionskosten des Arbeiters bedingt, welche in derjenigen Summe von Lebensmitteln bestehen, „die durchschnittlich nötig sind, ihn arbeitsfähig zu machen, arbeitsfähig zu erhalten und ihn bei seinem Abgang durch Alter, Krankheit oder Tod durch einen neuen Arbeiter zu ersetzen, also die Arbeitsklasse in der benötigten Stärke fortzupflanzen" (Engels).

Die wertschaffende Arbeitskraft erzeugt nicht nur die zur Erhaltung und Fortpflanzung des Arbeiters notwendigen Produkte, sondern Warenprodukte, welche einen über den Lohn des Arbeiters hinausgehenden Mehrwert besitzen. Im Mehrwert liegt das Geheimnis des Kapitals, Mittel der Ausbeutung und Beherrschung zu sein. Die schöpferische Arbeitskraft giebt den Waren einen Wert, der nur zu einem bestimmten Teil den Produzenten zufällt. Der gröfsere Teil fällt als Profit, d. h. als müheloser Gewinn, dem Kapitalisten zu. Die Übermacht des Kapitals besteht in dem Besitz der Produktionsmittel, ohne welche der Lohnarbeiter nicht arbeiten und existieren kann. So wird das Kapital

zu einer selbständigen wirtschaftlichen Macht innerhalb der Gesellschaft, welche sich durch den Austausch gegen die unmittelbar lebendige Arbeitskraft vermehrt. „Die Existenz einer Klasse, die nichts besitzt als die Arbeitsfähigkeit, ist eine notwendige Voraussetzung des Kapitals.“

Indem Marx die Gesetze der Wertbildung und Kapitalanhäufung durch eine Analyse der social-ökonomischen Phänomene entdeckte, glaubte er zugleich, die Ursachen gefunden zu haben, welche die privatkapitalistische Produktionsweise im historischen Prozefs ihrer ökonomischen Entwicklung zu Grunde richten müssen. Die Konkurrenz zwischen den Kapitalisten führt zu einer fortschreitenden Vereinigung der grofsen Produktionsmittel in immer weniger Händen. Der Fortschritt von Wissenschaft und Technik macht den Kleinbetrieb immer weniger lebensfähig. Die Zahl der besitzlosen Proletarier wird immer gröfser, die der besitzenden Kapitalisten immer kleiner. Die letzteren schliefsen sich zu Ringen und Kartellen zusammen, um gemeinsam den Markt zu beherrschen. Marx behauptet indes nicht, dafs dies schon alles in Wirklichkeit bestände, sondern dafs es die historisch notwendige Tendenz der Gesellschaft ist, sich in dieser Richtung ökonomisch zu entwickeln.

Leiten wir diese unseren Zwecken genügende Untersuchung zu einer moralischen Kritik der aufgedeckten Wirtschaftsverhältnisse über, so müssen wir gestehen, dafs die privatkapitalistische Produktionsordnung in vielen Beziehungen ungerecht und unsittlich ist und im direkten Widerspruch mit dem moralischen Gesetz steht. Die prinzipiell erste Forderung der Sittlichkeit, keinen Menschen nur als technisches Mittel zu gebrauchen, wird in der kapitalistischen Ordnung allgemein verletzt. Der Lohnarbeiter ist ein ökonomisches Mittel der Ausbeutung; er ist nur scheinbar Selbstzweck und nicht imstande, entsprechend der Höhe der Kulturerrungenschaft seine Persönlichkeit zu entfalten. Der Arbeitsvertrag ist nur

scheinbar frei, indem der Lohnarbeiter zwar mit diesem Herrn und jener Fabrik einen Vertrag schliefsen kann, wie es ihm beliebt; aber er kann dem Herrn und der Fabrik als ökonomischer Gattung nicht entfliehen. Der angeblich freie Vertrag ist durch das Gesetz des Marktes und durch die Klasseneigenschaft des Lohnarbeiters ein erzwungener und aufserhalb seiner Freiheit gestellter Vertrag. Der Lohnarbeiter ist ein Arbeitsmittel und wird in der kapitalistischen Ordnung nur als solches taxiert. Dafs er nebenbei auch Mensch ist, der aufser der Arbeitskraft auch noch höhere Triebe und Bedürfnisse besitzt, ist der wirtschaftlichen Ausbeutung gleichgültig. Der Lohnarbeiter ist der Sklave der Kapitalistenklasse, der Leibeigene seiner Arbeitskraft.

Der mühelose Gewinn als Profit, Zins und Grundrente ist durchaus unsittlich; denn nur der Besitz ist moralisch gerechtfertigt, welcher durch eigene Arbeit ein persönliches Besitztum des Einzelnen geworden ist. Ohne eigene Arbeitsleistung ist er ein Mittel der Ausbeutung und Knechtung, eine Ungerechtigkeit, welche mit allen Mitteln der moralischen Ächtung bekämpft werden mufs.

Es wäre indes der Ausflufs eines unfruchtbaren negativen Radikalismus, in jedem Kapitalisten ohne weiteres einen schlechtgesinnten Menschen, einen Ausbeuter und profitgierigen Unterdrücker zu sehen, oder wie sonst die vom Hafs und Unverstand eingegebenen Bezeichnungen lauten mögen. Die Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus zeigt, dafs unter den Grofsproduzenten und Grofshändlern sich eine Menge von unternehmungstüchtigen Männern, mit Einsicht, Energie und Talent begabte Organisatoren der Arbeit, des Handels und Verkehrs befindet. Aber mindestens sind ebenso viele schlechte Charaktere, moralisch und geistig untüchtige Menschen darunter gewesen, welche durch List, Betrug, Rücksichtslosigkeit zu wirklichen Aussaugern und Feinden des Menschengeschlechtes geworden sind. Die organisatori-

schen Talente kann und will auch der Socialismus nicht unterdrücken, im Gegenteil wird er ihrer Ausbildung und Tüchtigkeit erhöhte Aufmerksamkeit zuwenden.

Wenn man auch die relative und historische Berechtigung des Kapitalismus anerkennt, braucht man doch nicht zuzugeben, dafs der Kapitalist durch seine organisatorischen Funktionen den Profit ehrlich verdiene. Sicherlich wird niemand so thöricht sein, ihm einen Gewinnanteil abzusprechen, der ihm als thätiges Glied im ökonomischen Prozefs gebührt, wie etwa seinem Direktor oder Verwalter. Aber dieser moralisch gerechtfertigte Gewinnanteil erreicht nur zum geringen Teil die Höhe eines kapitalistischen Profits. Die Sorgen, welche der Kapitalist vorschützt, und die ihm sein Haupt beschweren, sind im Grunde nur Sorgen um den Profit. Und von diesen Sorgen wollen ihn die Socialisten gern befreien, zumal der Kapitalist im wirtschaftlichen Prozefs immer mehr überflüssig wird.

Während die Maschine auf der einem Seite zu einem Mittel der fortschreitenden Kapitalbildung, des Reichtums und der Macht wird, ist sie auf der anderen Seite eine Quelle des Elends, der Armut und moralischen und physischen Entartung geworden. Im Kleinbetrieb ist das Arbeitsprodukt mehr oder minder das Werk einer Persönlichkeit; im Grofsbetrieb ist es das Teilwerk ihrer Arbeitsleistung. Die technische Arbeitsteilung wirkt auf den Menschen mit einer psychophysischen Arbeitsteilung zurück: der Mensch wird physisch und geistig höchst einseitig ausgebildet. Das Kapital hat, wie Marx bemerkt, den Menschen zerstückelt.

Kein einsichtiger Mensch wird die ökonomische Notwendigkeit einer technischen und persönlichen Arbeitsteilung leugnen können; denn auf ihr beruht die Vollkommenheit einer Kulturstufe; aber er wird auch die moralische Notwendigkeit behaupten, diese Zerstückelung und einseitige Ausbildung des Menschen durch Teilnahme an den vor-

handenen Gütern der Kultur auszugleichen, d. h. wie sehr auch der Mensch ein Mittel des wirtschaftlichen Stoffwechsels ist, so darf darüber sein moralischer Endzweck als harmonisch ausgebildete Persönlichkeit nicht zu Schanden werden.

Schon oft ist darauf hingewiesen worden, dafs die Maschine, welche eine Wohlthat für alle Menschen sein sollte, zu einem Quell des Elends für viele geworden ist. Die Maschine verschärft die Konkurrenz unter den Lohnarbeitern, verdrängt den Arbeiter durch die Frau und die Frau durch das Kind. Nur Hände, Füfse und Augen verlangt die Maschine, keine allseitig ausgebildeten Arbeiter. Der Lohnwert eines ungelernten Arbeiters ist geringer als der eines gelernten, der eines Kindes geringer als eines Weibes. Die Folge dieser Konkurrenz ist ein Sinken des Lohnes, mit dem ein Sinken des Menschenwertes notwendig verbunden ist, dessen entartender Einflufs auf Familienleben, die physischen und geistigen Kräfte oft genug geschildert und beklagt worden ist.

3. Das wirtschaftliche Prinzip des Socialismus.

Der grundlegende kritische Gedanke der Marxschen Untersuchung über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ist die Erkenntnis, dafs der Lohnarbeiter von seinen Produktionsmitteln ökonomisch getrennt ist, und dafs in der wirtschaftlich notwendigen Entwicklung diese Enteignung immer gröfsere Kreise ziehen mufs, so dafs die Menge des von Arbeitsmitteln entblöfsten Proletariats immer zahlreicher wird. Die Notwendigkeit der ökonomischen Enteignung und Proletarisierung der grofsen Masse der Gesellschaftsglieder hat Marx sehr richtig in der Entwicklung der Maschine und fortschreitenden Teilung der Arbeit gefunden, welche die Konkurrenz verschärfen und

den Sieg des Grofsbetriebs auf den meisten Gebieten der wirtschaftlichen Produktion herbeiführen.

Der grundlegende positive Gedanke des Marxschen Socialismus besteht in der *Vergesellschaftung der Produktionsmittel*, in der Überführung von Grund und Boden, Gruben und Bergwerken, Rohstoffen und Werkzeugen, Maschinen und Verkehrsmitteln in gemeinsames Eigentum der Gesellschaft. Diese Forderung, als positive Ergänzung des vorhin gekennzeichneten kritischen Standpunktes gefafst, würde als *Ziel des Socialismus die Wiedervereinigung des Arbeiters mit seinen Produktionsmitteln* in Aussicht stellen. Die Expropriateurs werden expropriiert, ist der klassische Ausspruch, den Marx über dieses Prinzip gethan hat.

Die theoretische Einsicht, dafs die Quelle des socialen Elends die Trennung des Arbeiters von seinen Arbeitsmitteln ist, und die praktische Forderung, Arbeiter und Produktionsmittel wirtschaftlich wieder zu vereinigen, ist Anfang und Ende des modernen Socialismus. Wer über die Berechtigung des Socialismus wissenschaftlich diskutieren will, mufs an diese grundlegenden Gesichtspunkte anknüpfen. Wer ihn widerlegen will, mufs die historische Einsicht als grundlos nachweisen, dafs die ökonomische Trennung des Arbeiters von den Arbeitsmitteln in der Entwicklung des industriellen Betriebs seit Ausgang des Mittelalters stattgefunden hat. Eine solche Widerlegung würde aber nicht möglich sein; man müfste denn die geschichtlichen Thatsachen blindlings verneinen.

Wer den Socialismus widerlegen will, mufs ferner die praktische Forderung, Arbeiter und Arbeitsmittel zu vereinigen, als mit der *menschlichen Natur* unvereinbar nachweisen. Da das menschliche Wesen einerseits die natürlichen, andererseits die moralischen Eigenschaften umfafst, müfste er zeigen, dafs der Socialismus sowohl mit den Forderungen der *Ethik* als auch mit den Einsichten der

Naturwissenschaft in unlösbarem Widerspruch stände. Er müfste Kant und Darwin in das Feld des wissenschaftlichen Kampfes führen.

Wir werden indes zeigen, dafs der Socialismus in Ethik und Naturwissenschaft nicht Gegner, sondern Freunde besitzt, dafs er vielmehr in dem moralischen Gesetz der Vernunft und in dem natürlichen Gesetz der Entwicklung seine hauptsächlichsten Stützpunkte findet.

Indem der Kern des Socialismus als die Verbindung des Arbeiters mit den Produktionsmitteln herausgeschält wurde, bedarf dieser ökonomische Begriff noch einer weiteren Entwicklung, um seine moralische und natürliche Notwendigkeit in das klarste Licht stellen zu können.

Der Socialismus bedeutet eine bestimmte wirtschaftliche Organisation der menschlichen Gesellschaft; er ist die Organisation der Arbeit auf einer geschichtlich vorliegenden Stufe der technischen Entwicklung. Er ist keineswegs etwas absolut Neues in der Menschheitsgeschichte. Zu allen Zeiten hat es zu gemeinsamen Interessen und Zwecken eine Art von Gemeineigentum gegeben. Zu allen Zeiten fand ein bestimmtes Verhältnis von privatem und socialem Eigentum statt, je nach der Stufe der ökonomischen Produktionsmittel verschieden.

Um eine vorurteilsfreie Auffassung des Socialismus zu gewinnen, ist es notwendig, sich über den Begriff und die Geschichte des Eigentums Klarheit zu verschaffen. Die Formen des Eigentums sind einer historischen Umwandlung unterworfen und je nach den natürlichen Existenzbedingungen der einzelnen Gesellschaftsformen verschieden gewesen.

Bei Volksstämmen, welche ihrer ökonomischen Organisation nach zu den Jägern gehören, findet man Grund und Boden als sociales Eigentum. Sowohl in der niederen als in der höheren Stufe der Jägerstämme, welche sich durch den Grad technischer Fertigkeit unterscheiden, ist indes

das bewegliche Eigentum individuell, z. B. Geräte, Waffen und Schmucksachen.

Bei Viehzüchtern ist der Boden gemeinsam, während sich die Herde im individuellen Besitz befindet. Bei den Ackerbauern ist Grund und Boden ebenfalls gesellschaftlicher Besitz; daneben findet man teilweises Privateigentum. In der germanischen Markgenossenschaft und in der grofsrussischen Mir wird der Boden durchs Los verteilt. Haus und Garten sind nicht verkäuflich, so dafs beim Aussterben der Familie an die Gesellschaft alles zurückfällt, andererseits aber die Kinder einer Familie auf alle Fälle vor äufserster Armut geschützt sind. Wir wissen heute, dafs der gemeinsame Bodenbesitz eine allgemeine Urform der Wirtschaftsorganisation bei den indogermanischen Völkern gewesen ist, von der sich nur spärliche Reste in die Gegenwart gerettet haben.

Auch in der Gegenwart giebt es ein Gemeineigentum. Der ausgedehnte Handel und Verkehr hat besonders die Verkehrsmittel in Gemeinbesitz übergeführt. Aber dieser Gemeinbesitz ist kein direkter, sondern durch den Staat vermittelter. Post, Eisenbahn u. s. w. ist staatliches, aber kein sociales Eigentum. Der Staat ist der gröfste und mächtigste der Kapitalisten. Ferner werden die Produktionsmittel in der Form von Ringen, Konventionen und Kartells in eine eigentümliche Art von Gemeineigentum übergeführt, das aber kein socialer, sondern ein kapitalistischer Gemeinbesitz ist. Im staatlichen und kapitalistischen Gemeineigentum zeigt sich die technische Notwendigkeit eines ökonomischen Gemeinbesitzes, wie auf allen anderen Stufen wirtschaftlichen Lebens. Aber diese moderne Form des Gemeinbesitzes ist kein direktes sociales Eigentum im Sinne der vergangenen Geschichte; es ist ein Mittel der Herrschaft und Ausbeutung.

Um das Gemeineigentum an Arbeitsmitteln zu einer Quelle von Freiheit und Wohlstand zu machen, mufs es

aus der staatlichen und kapitalistischen in die socialistische Form des Gemeinbesitzes übergeführt werden. Der Arbeiter wird direkter Besitzer der Produktionsmittel, ohne Dazwischenkunft eines Kapitalisten. Wie soll das aber geschehen? Mit dem allgemeinen Begriff der Vergesellschaftung ist wenig gesagt, wenn der Begriff der Gesellschaft selbst nicht näher bestimmt wird. Für den einzelnen Menschen kann das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht wieder eingeführt werden. Es wäre ein kultureller Rückschritt, dem Handwerker sein einfaches Werkzeug, dem Bauer seinen primitiven Pflug zurückzugeben.

Wie widerspruchsvoll es auch klingen mag, wenn man sagt, dafs der Socialismus das Privateigentum nicht abschaffen wolle, sondern vielmehr der Kapitalismus selbst der unbarmherzige Enteigner von Privatbesitz sei, so mufs doch das wirtschaftliche Prinzip des Socialismus dahin bestimmt werden, dafs das Privateigentum allerdings nicht absolut abgeschafft, sondern in einer höheren Form der wirtschaftlichen Organisation indirekt wieder hergestellt werden soll, welche sich aus der technisch-ökonomischen Entwicklung mit geschichtlicher Notwendigkeit ergiebt, wenn die Existenz und Entwicklung der Kulturmenschheit gesichert werden soll.

Der Arbeiter kann im Zeitalter der Maschinenproduktion und des Weltverkehrs nur gesellschaftlich in den ökonomischen Besitz von Produktionsmitteln gesetzt werden. Der individuelle Privatbesitz ist in seiner unmittelbaren Form unmöglich geworden, weil die technisch-industrielle Entwicklung die Produktion zu einer socialen gemacht hat. In der kapitalistischen Wirtschaftsweise besteht nun der grofse Widerspruch, dafs die Produktion zwar eine sociale, aber der Besitz an Produktionsmitteln ein individueller ist, ein Widerspruch, der

unnatürlich und unmoralisch ist, und den nur der Kommunismus der Arbeitsmittel überwinden kann.

Die Gesellschaft besteht aus Individuen. Da den Einzelmenschen das nur zu gesellschaftlicher Arbeit geeignete Produktionsmittel nicht direkt gegeben werden kann, mufs es ihnen in einer Form zurückerstattet werden, in welcher sich mehrere Individuen in gemeinsamer Benutzung der Produktionsmittel zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden, in Form der freien Genossenschaften, welche sich durch stufenweise centralisierte Verwaltungsfunktionen untereinander verbinden.

Die freie Wirtschaftsgenossenschaft ist der Mittelpunkt des Marxschen Socialismus; in ihr ist der Arbeiter mit seinen Arbeitsmitteln verbunden und sein eigener Kapitalist geworden; nicht mehr schiebt sich zwischen Produzenten und Konsumenten der mühelose Gewinnanteil irgend eines überflüssigen Menschen ein. Was also unter gesellschaftlicher Organisation der Arbeit zu verstehen ist, das ist die freie und selbständige Organisation der einzelnen Berufskreise. Wie weit neben den Berufsgenossenschaften auch lokale Vereinigungen notwendig sind, welche wirtschaftlichen und administrativen Beziehungen die einzelnen Gruppen innerhalb der ganzen Gesellschaft erfordern, ist weniger Sache einer prinzipiell moralischen Untersuchung, als vielmehr Aufgabe der praktischen Erfahrung, des Talentes der Organisation, des Bedürfnisses und der Entwicklung.

4. Das moralische Gesetz und der Socialismus.

Der Socialismus ist die social-ökonomische Erfüllung des moralischen Gesetzes. Zu gemeinsamen Interessen und gemeinsamen Zwecken wird eine wirtschaftliche Ordnung gegründet, die jedem Menschen die Möglichkeit darbietet, seine Persönlichkeit zu entfalten. Eine moralische Gesellschaft ist dazu verpflichtet, dem einzelnen Menschen, der

in ihren Kreis hineingeboren wird, die Bedingungen zu seiner vollen Menschwerdung zu gewähren. Nicht ist es Aufgabe der Gemeinschaft, den einzelnen glücklich und vollkommen zu machen, sondern ihm nur die Mittel und Bedingungen zur Gewinnung und Gestaltung eines menschenwürdigen Daseins zu geben. Ob der einzelne diese Mittel benutzt, ist Sache und Angelegenheit des einzelnen selber. Es ist ein gut liberales Sprichwort, dafs jeder Mensch seines Glückes Schmied sei. Darum aber lebt der Mensch in Gesellschaft mit anderen, dafs er dort den Ambofs finde, auf dem er sein Glück schmieden kann, dafs ihm die Möglichkeit gegeben ist, die Mittel zu seiner Existenz durch eigenen Fleifs und Mut zu erwerben. Aber heute wird die gröfste Zahl der Menschen geboren, ohne je die Hoffnung zu haben, einen Ambofs für das Werk ihres Lebens zu finden; sie sind selbst zum Ambofs geworden.

Indem der Arbeiter von seinen Arbeitsinstrumenten getrennt ist, wird er zu einem mechanischen Mittel herabgesetzt. Eine Entwürdigung des menschlichen Wesens und Vernichtung menschheitlicher Bestimmung ist der durch und durch unsittliche Charakter der privatkapitalistischen Produktionsweise. Denn das moralische Gesetz erfordert, dafs der Mensch als Selbstzweck geachtet werde. Im Selbstzweck besteht die Freiheit des Individuums. Darum ist der Kapitalismus durch seine Beherrschung und Ausbeutung der Menschen dem moralischen Gesetz zuwider; er vernichtet den Selbstzweck und die Freiheit des Menschen und tritt seine Würde mit Füfsen.

Dadurch, dafs der Socialismus die Erniedrigung des Menschen zum sklavischen Produktionsmittel aufhebt, ist er eine prinzipielle Forderung der Sittlichkeit. Er stellt den Selbstzweck des Menschen wieder her. Die wirtschaftliche Organisation der socialistischen Gesellschaft ist die Bedingung zur Freiheit des Individuums. Marx sieht das

socialistische Ziel in dem vergesellschafteten freien Menschen, in einer „Association, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“, und im „Kommunistischen Manifest“ heifst es ausdrücklich, dafs der Kommunismus keinem die Macht nimmt, sich gesellschaftliche Produkte anzueignen, sondern nur die Macht, sich durch diese Aneignung fremde Arbeit zu unterjochen.

Ist darin etwas anderes ausgedrückt als die wirtschaftliche Forderung auf Grund des moralischen Gesetzes, das Kant dahin formuliert hat, dafs man jeden Menschen nicht nur als Mittel gebrauchen, sondern als Selbstzweck zu achten hat? Kant sagt: Jedes Glied soll freilich in einem Staatskörper nicht blofs Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und indem es zur Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen seiner Stellung und Funktion nach bestimmt sein. Hierin ist der Beweis für die früher aufgestellte Behauptung gegeben, dafs Kants Moralphilosophie eine Ethik des Socialismus bedeutet. Indem in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ der wissenschaftliche Ausdruck des geistig-sittlichen Menschentums gefunden wurde, ist der Beweis erbracht, dafs das wirtschaftliche Prinzip des Socialismus dem moralischen Wesen des Menschen nicht widerspricht, sondern vielmehr eine unbedingte Forderung der ethischen Ökonomie ist.

Die Verantwortung der Gesellschaft hat ihre Grenze an der Selbstverantwortung des Individuums. Selbstverantwortlich ist das Individuum für die Art und Weise, wie es die von der Gesellschaft gebotenen Existenz- und Entwicklungsbedingungen benutzt. Für Fleifs und Faulheit, für seinen Lebenswandel und das Glück seines Daseins ist der einzelne Mensch sich selbst Rechenschaft zu geben schuldig. Die Mitmenschen können ihm nur den Stoff, aber nie die innere Form des Lebens darbieten. Die

wirtschaftliche und pädagogische Organisation ist die Pflicht der Gemeinschaft; auf Grund dieser Kulturmittel sich eigenen Lebensunterhalt nach Kraft und Bedürfnis zu erwerben und zur Entwicklung seiner Persönlichkeit die geistigen Güter zu nutze zu machen, ist die Pflicht des Individuums.

Tolstoi und manche Socialisten erheben die Forderung, dafs jeder Mensch verpflichtet sei, für die Befriedigung der eigenen physischen Bedürfnisse physische Arbeit zu leisten. Nur auf diese Weise könne Gewaltherrschaft und Ausbeutung vernichtet werden. Eine moralische Verpflichtung, noch viel weniger eine sociale Notwendigkeit ist eine solche Forderung durchaus nicht. Es mufs der freien Willkür und dem Bedürfnis des einzelnen Menschen überlassen bleiben, ob und wie viel wirtschaftliche Arbeit er verrichten will. Jeder soll nur den gesellschaftlich notwendigen Ertrag seiner Arbeit erhalten. Wenn jemand sich berufen fühlt, geistige Werke zu schaffen, möge er dieselben den anderen zum Austausch gegen wirtschaftliche Erzeugnisse darbieten, — just wie heute, aber mit dem Unterschied, dafs die Mittel zur geistigen Ausbildung und Produktion allen offenstehen und nur die Talentvollsten und natürlich Berufenen wirklich zur Schaffung geistiger Werke heranschreiten. Nur das verlangt moralisches Gesetz und Socialismus, dafs das Eigentum durch eigene Arbeit erworben wird. Der Besitz mufs nicht etwa blofs in Respektierung der staatlichen Eigentumsgesetze erworben, sondern moralisch gerechtfertigt sein.

Die Gleichheit des Socialismus besteht allein in dem Prinzip, allen Menschen ohne Ausnahme die gesellschaftlich möglich gleichen Entwicklungsbedingungen zu gewähren, so dafs das Individuum für die Benutzung der dargebotenen Mittel sich selbst und der Gesellschaft verantwortlich bleibt.

Die Sittlichkeit erfordert einen Kommunismus an Arbeitsmitteln und einen Individualismus der Arbeitsleistung. Der ethische Socialismus nimmt die Freiheits- und Persönlichkeitsideale des Liberalismus in sich auf, dessen politische und wirtschaftliche Vertreter an der eigenen Einsichtslosigkeit moralischen Schiffbruch erlitten haben. Der ethische Socialismus kann als höhere Form und als wirkliche Vollendung des Liberalismus angesehen werden. Er bedeutet die Vereinigung von socialer Notwendigkeit und individueller Freiheit.

5. Die Darwinsche Theorie und der Socialismus*).

Eine Bestimmung des Verhältnisses der Darwinschen Theorie zum Socialismus setzt die Darlegung der Beziehungen der kritischen zur genetischen Methode voraus. An diesem erkenntnistheoretischen Mangel leiden fast alle Untersuchungen, welche bisher über diesen Gegenstand gemacht worden sind. Wissenschaftlich wertlos ist die zumeist geübte Art der Polemik, aus den Werken Darwins und irgend eines socialistischen Schriftstellers Sätze und Gedanken herauszunehmen und zu gegenseitiger kritischer Vernichtung gegenüber zu stellen. Darwins Werke teilen fast das Schicksal der Bibel, dafs man aus ihnen alles beweisen und zugleich widerlegen kann. Nicht auf die gelegentlichen Äufserungen Darwins kommt es an, welche in Beziehung zu socialen Problemen gesetzt werden können, sondern die

*) Unter demselben Titel: „Die Darwinsche Theorie und der Socialismus, Entwurf zu einer naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre“, wird später ein gröfseres Werk veröffentlicht werden, in welchem unter Berücksichtigung der bisher erschienenen wichtigsten Litteratur dasselbe Problem ausführlicher behandelt wird.

wissenschaftliche Untersuchung erfordert eine Darlegung des Verhältnisses der grundlegenden biologischen Entwicklungsgesetze zu den allgemeinen wirtschaftlichen Prinzipien des Socialismus. Dafs eine solche Untersuchung nur relativen Wert beanspruchen kann, ist für denjenigen selbstverständlich, der in Darwinismus und Socialismus wissenschaftliche Gedankenkreise erbliekt, die selbst in innerer Entwicklung und Veränderung der Ansichten sich befinden.

Das Prinzip des Kampfes ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl fordert eine Vergleichung mit den wirtschaftlichen Grundforderungen des Socialismus durch innere Beziehungen heraus. Es ist ein Fehler fast aller bürgerlichen Darwinisten, die zoologischen Theorieen ohne weiteres, mechanisch und kritiklos auf menschliche Verhältnisse zu übertragen. Dafs und wie weit eine solche Übertragung erkenntnistheoretisch gerechtfertigt ist, wurde im ersten und zweiten Buche hinreichend erörtert. Hier soll nur untersucht werden, ob der sogenannte Kampf ums Dasein in der Tierwelt dasselbe Gesetz des Lebens ist wie das Prinzip der Konkurrenz in der privatkapitalistischen und liberalen Ordnung, und ob jenes Gesetz der natürlichen Auslese auch in der socialistischen Wirtschaftsordnung zur notwendigen Anerkennung gelangen kann.

Die Menschheit ist durch eine enorme Entwicklung der Intelligenz über die Tierheit erhoben worden. Sie lebt deshalb unter relativ anderen Daseins- und Entwicklungsbedingungen als die tierische Biologie sie aufstellt. Kulturgesetze, d. h. durch Bewufstsein, Erfahrung und Einsicht vermittelte Naturgesetze sind neben den äufseren natürlichen Lebensbedingungen innere Regulatoren menschlicher Entwicklung in Gesellschaft und Geschichte. Deshalb sind auch die Mittel und Resultate der kulturgeschichtlichen Zuchtwahl relativ andere als die der natürlichen Züchtung in der Tierwelt. Der Mensch ist nicht nur ein intelligentes, sondern auch werkzeugschaffendes Tier:

und in diesen beiden Momenten liegt der Grund, warum die Darwinschen Prinzipien nicht direkt auf die Menschenwelt übertragen werden können. Natur und Kultur, Tier und Mensch stehen zwar in einem historisch-genetischen Zusammenhang; aber durch Vernunft und Werkzeug ist der Mensch nicht mehr Tier, und darum sind die beiden Prinzipien des Kampfes ums Dasein und der Auslese der Besten nur in einer kritisch geklärten Auffassung auf die Menschenwelt anzuwenden.

Die Tiere werden mit Organen geboren, mit denen sie den Kampf ums Dasein führen können. Beim Tiere sind die Waffen und Werkzeuge des Lebenskampfes mit dem Individuum *organisch* und natürlich verbunden, während beim Menschen die Arbeitsmittel, das sind Organe zur Erlangung seiner Existenz, von *aufsen* hinzukommen müssen. Denn das Tier wurde zum Menschen, indem der Organismus sich zu einem Technizismus erweiterte. Während beim Tier eine *direkte Vererbung* von Organismus auf Organismus auf physiologischem Wege stattfindet, giebt es beim Menschen aufser der organischen noch eine *äufsere Vererbung* von technischen Arbeitsinstrumenten. Die organische Vererbung folgt bei den Menschen denselben biologischen Gesetzen wie bei den Tieren; die technische Vererbung folgt aber den *staatlich* festgesetzten *juristischen* Regeln, über deren biologischen oder sittlichen Charakter man sehr im Zweifel sein darf.

Die organisch-technische Differenz zwischen Mensch und Tier macht es begreiflich, warum der tierische Kampf ums Dasein und die liberale Konkurrenz in der privatkapitalistischen Ordnung zwei ganz verschiedene Gesetze darstellen. In der kapitalistischen Gesellschaft ist und wird der Arbeiter von seinen Produktionsmitteln, d. h. *das Organ von seinem Werkzeug getrennt*, weshalb die Art und das Ergebnis des Kampfes unter den Menschen von dem der Tiere verschieden sein mufs. Die Vervoll-

kommnung als Resultat der natürlichen Auslese bleibt beim Tier organisch mit dem Tier selbst verbunden. In der kapitalistischen Gesellschaft fällt es aufserhalb des Organismus als Kapital in den Besitz weniger Menschen. Der Kapitalbesitzer müfste nach der unkritischen Lehre der bürgerlichen Darwinisten als die auserlesene Blüte der Konkurrenz gelten. Vollkommene Kapitalisten zu erzeugen, wäre das veredelnde Prinzip dieser Art darwinistischer Gesellschaftstheorie.

Stirner hat schon die Lächerlichkeit eines solchen Konkurrenzprinzips durchschaut, indem er erkannte, dafs die freie Konkurrenz der bürgerlich-liberalen Ordnung nicht eine solche der Personen, sondern der Sachen sei. Zu einer menschenwürdigen Konkurrenz gehören Mittel, welche aber nur die Wenigsten besitzen. Marx hat in gleicher Weise eingesehen, dafs die Konkurrenz nicht den industriellen, sondern den kommerziellen Wetteifer bedeute. „Heute besteht der industrielle Wetteifer nur im Hinblick auf den Handel. Es giebt sogar Phasen im ökonomischen Leben der Völker, wo alle Welt in einer Art Taumel begriffen ist, Profit zu machen, ohne zu produzieren. Dieser Spekulationstaumel, der periodisch wiederkehrt, enthüllt den wahren Charakter der Konkurrenz, die den notwendigen Bedingungen des industriellen Wetteifers zu entschlüpfen sucht."

Die Existenz- und Entwicklungsgesetze vollziehen sich im Tierreich, wenn man so sagen darf, als ein industrieller und persönlicher Kampf ums Dasein, soweit es sich um fortschreitende Artenzeugung handelt. Das Tier ist mit seiner ganzen Kraft aktiv daran beteiligt. Es findet ein Wetteifer der Produktion statt, und die Vervollkommnung liegt in derselben Richtung des produktiven Lebens.

Die organisch-physiologischen Vererbungsgesetze des tierischen Lebens sind indes etwas ganz anderes, als die

juristischen Vererbungsgesetze der staatlichen Ordnung. Die äufsere technische Vererbung der Arbeitsmittel läuft keineswegs immer parallel der inneren organischen Vererbung der Lebensenergie. Es besteht oft eine grofse Kluft zwischen subjektiver Befähigung und objektiver Vererbung der Mittel und Sachen zum Konkurrenzkampf. Das ist auch Darwin nicht verborgen geblieben, indem er bemerkt, dafs der Mensch Besitztum anhäuft und es seinen Kindern hinterläfst, so dafs die Kinder der Reichen in dem Weltlauf nach Erfolg vor denen der Armen einen Vorteil voraus haben, unabhängig von körperlicher und geistiger Überlegenheit. Dafs aber in demselben Mafse mit dem Kapital auch Klugheit und Charakter sich von den kapitalistischen Eltern auf ihre Kinder vererben, das dürfte nur der verblendetste und vorurteilsvollste Verteidiger der bestehenden Ordnung behaupten. Im Gegenteil, die sociale Erfahrung zeigt, dafs nur in wenigen Fällen juristische Vererbung des Besitzes und organische Vererbung der Fähigkeiten gleichen Schritt halten. Die Konkurrenz unter Menschen wieder zu einem natürlichen, d. h. der Bestimmung des Menschen entsprechenden Lebensprinzip zu machen, ist Aufgabe des Socialismus. Indem er den Arbeiter mit seinen Arbeitsmitteln wieder verbindet, giebt er die Grundlage zu einem industriellen und produktiven Wetteifer persönlicher Fähigkeiten, der dem fortschritterzeugenden Kampf ums Dasein in der Tierwelt wieder analog geworden ist und ein Mittel zur Vervollkommnung darstellt, während der kommerzielle Kampf um Sachen in der warenproduzierenden kapitalistischen Gesellschaft eine Ursache der Entartung und des Elends ist.

Um die Konkurrenz zu einem wirklich veredelnden und vervollkommnenden Prinzip der socialen Auslese zu machen, ist ein Doppeltes erforderlich: dafs die Produktionsmittel in genossenschaftlichen Besitz

übergehen, und dafs dieselben nicht individuell und familiär, sondern nur genossenschaftlich von einer Generation auf die andere vererbt werden.

Aristoteles hat schon unter den Mitteln zur Erhaltung des Staatslebens eine generationsmäfsige Vererbung des Vermögens gefordert. Er verlangt, dafs die Vererbung nie durch willkürliche Vermächtnisse, sondern nach Geschlechtern geschehen und man nie zugeben soll, dafs zwei Erbschaften auf den nämlichen Erben fallen; denn auf jene Weise wird das Vermögen unter den Bürgern mehr im Gleichgewicht gehalten und auch den Armen ein Mittel gelassen, zu einem Vermögen zu gelangen. Haxthausen berichtet, dafs in der russischen Mir, wo Kollektiveigentum herrscht, wohl ein Mensch verarmen und sein Vermögen verschleudern kann, dafs aber das Unglück und die Vergehen des Vaters die Kinder nicht treffen können, denn diese, die ihr Recht nicht von der Familie, sondern von der Gemeinde ableiten, erben die Armut ihres Vaters nicht.

Wie entwicklungsgeschichtlich nachgewiesen ist, dafs das Organ zum Werkzeug erweitert und durch Vermittelung des Werkzeugs im tierischen Wesen die Intelligenz hervorgebracht werden mufste, um das Tier auf die Stufe des Menschen zu heben, so erfordert eine moralische Ordnung des Lebens, dafs dem sich entwickelnden Menschen die objektiven Mittel der Menschwerdung in einer social geregelten Weise übergeben werden. Das biologische Prinzip des Socialismus besteht darin, jedem Organ das passende und notwendige Werkzeug nicht vorzuenthalten, sondern jedem Menschen die Arbeitsmittel zur Verfügung zu stellen, mit denen er seine Kräfte üben und seine menschenwürdigen Existenzmittel erwerben kann. Nur auf Grund einer socialen Organisation der genossenschaftlichen Produktion und Vererbung kann eine wahrhaft

gesellschaftliche Zuchtwahl der Individuen ermöglicht werden, welche zu einer Veredelung und Vervollkommnung des Menschengeschlechtes führt.

Die sociale Arbeitsteilung ist unbestreitbar der Hebel wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschrittes. Dieser Fortschritt ist aber nicht gleichbedeutend mit kultureller Vervollkommnung. Man mufs den unheilvollen, auf die innere moralische Verfassung des Menschen und der Gesellschaft entartend einwirkenden Einflüssen der Arbeitsteilung entgegenzuwirken suchen, wenn die Arbeitsteilung nicht eine subjektive Zerstückelung des Menschen herbeiführen soll. Die Theorie des freien Geschehenlassens ist schuld daran, dafs die sociale Arbeitsteilung zu einer zunehmenden socialen Scheidung und Abstufung der Menschen führt. Um trotz Erhaltung und Steigerung der Arbeitsteilung die individuelle und sociale Zersplitterung der Menschenkräfte möglichst einzuschränken, ist es notwendig, die socialen Arbeitsmittel in der freien Genossenschaft zum gemeinsamen Eigentum zu machen und allen Mitgliedern Teilnahme und Genufs an den geistigen Kulturgütern nach Kraft und Begabung zu ermöglichen. Die unbedingte Voraussetzung der Vergesellschaftung der Arbeitsmittel ist die Vergesellschaftung der wirtschaftlichen Unternehmung.

Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sind zahlreiche Funktionen von der privaten Initiative des Individuums und der Familie losgelöst worden, z. B. Unterricht, Wissenschaftsbetrieb, Verwaltung, Gericht, Verkehrsvorrichtungen u. s. w. Nur die wirtschaftliche Unternehmung glaubt man nicht socialisieren zu können. Man glaubt, dafs durch die Vergesellschaftung der Unternehmung der Erfindungs- und Entdeckungsgeist der Menschen gelähmt würde. In der Welt des wissenschaftlichen Betriebes und der medizinischen Praxis ist dieser blinde Egoismus längst überwunden. Im wirtschaftlichen Betrieb

beginnt eine ähnliche Tendenz zu wirken. In den industriellen Einrichtungen bestehen physikalische, chemische und technische Versuchsanstalten, wo Gelehrte für relativ geringes Gehalt neue Entdeckungen und Erfindungen machen, wo also systematisch die Wissenschaft der wirtschaftlichen Unternehmung dienstbar gemacht wird. Auf unseren Universitäten erfinden und entdecken die Vertreter der Naturwissenschaft ohne Rücksicht auf ökonomischen Gewinn. In staatlichen Betrieben besteht eine gleiche Einrichtung. Die Vervollkommnung der Waffen und Verkehrsmittel geht aus beamteten Personen hervor ohne direkte wirtschaftliche Konkurrenz.

Die Socialisierung der wirtschaftlichen Unternehmung wird die letzte, aber segensreichste That in der Stufenreihe der Vergesellschaftung des freien Menschen sein. Durch die Socialisierung der Produktionsmittel und der wirtschaftlichen Unternehmung wird die wissenschaftliche Erfahrung und technische Erfindung in unmittelbaren nutzbringenden Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Betrieb gebracht. Hiermit ist die fundamentale Bedingung erfüllt, der einseitigen Entwicklung des Individuums und der socialen Klassenscheidung mit Erfolg entgegenzuwirken.

Der Socialismus will und kann nicht den Wetteifer der Arbeit unterdrücken; seine kulturgeschichtliche Aufgabe besteht darin, den entartenden Vernichtungskrieg unter den Gliedern unseres Geschlechts aufzuheben. Gewaltthätige Beherrschung und Ausbeutung, die Möglichkeit, auf Kosten anderer Menschen Arbeit zu leben, ist dagegen die kulturwidrige Tendenz des Kapitalismus.

Die wirtschaftliche Theorie des Liberalismus besteht in der freien Konkurrenz und dem uneingeschränkten Kampf um die Existenz des Individuums. Das vielgepriesene freie Spiel der Kräfte ist in Wirklichkeit gar nicht frei. Die Freiheit der liberalen Bourgeoisie ist, wie Marx sagt, die Freiheit des Kapitals und der Ausbeutung.

Jedes Individuum sorgt nur für seine eigene Existenz und dehnt seine Fürsorge nur auf einen bestimmten Kreis des Familienlebens aus. Aber die Familie wird durch die intensivere Kraftentfaltung der kapitalistischen Produktion zerstört. Mann und Weib, Eltern und Kinder, die Geschwister stehen gegen ihren Willen im vernichtungerzeugenden Konkurrenzkampf miteinander. Die Frau verdrängt den Mann, das Kind die Frau, weil der lohnarbeitende Mensch zum Handlanger und Anhängsel der Maschine wird und fast alle individuellen Unterschiede des Charakters und der Geschicklichkeit ausgelöscht werden. Billige Hände und Augen ist das Losungswort, und die Bedürfnislosesten werden am meisten begehrt. Individuum gegen Individuum, Klasse gegen Klasse, Nation gegen Nation, das ist der gesellschaftliche Zerstörungskrieg innerhalb der liberalen Gesellschaftsform.

Ein Vertreter der liberalen Partei rief einmal im Parlament aus: „Lafst sie nur alle, so frifst einer den anderen auf. Mir ist dieser Goethesche Vers immer als ein Inbegriff hoher Weisheit erschienen, denn er schliefst alles ein, was wir als Manchestertheorie verteidigen. Man soll der Natur die Zügel schiefsen lassen, damit geschieht dasjenige, was dem Menschen nützlich ist, ganz von selbst, und man erreicht einen besseren Effekt durch dieses Waltenlassen der freien wirtschaftlichen Kräfte, als durch künstlich ausgesonnene Polizeimafsregeln.“ — Sicherlich ist von künstlich ausgesonnenen Polizeimafsregeln nichts zu erwarten, aber ebensowenig von dem Waltenlassen der freien wirtschaftlichen Kräfte. Nicht ganz von selbst, sondern nur durch bewufste Organisation und zweckmäfsige Erziehung können die wirtschaftlichen Kräfte zum Nutzen der Menschen sich entwickeln.

Im liberalen Wirtschaftsbetrieb herrscht nur zum geringen Teil ein echter Darwinscher Kampf ums Dasein, welcher der Vervollkommnung dient. Er ist im Gegenteil

zumeist ein Prinzip der Entartung. Durch ihn wird die Kraft des Menschen in ihre lasterhafte und degenerierende Richtung getrieben. Betrug und Täuschung, alle niedrigsten Leidenschaften und Gesinnungen werden als unreine Mittel im kapitalistischen Konkurrenzkampf aufgeweckt.

Die Konkurrenz in der menschlichen Gesellschaft ist nur dann naturgesetzlich im Sinne Darwins und moralgesetzlich im Sinne Kants gerechtfertigt, wenn das Resultat des Lebenskampfes nicht mehr nach aufsen in die Anhäufung des Kapitals, sondern in das innere Wesen des Menschen und in seine Entwicklungsbestimmung zurückverlegt wird, wenn die wirtschaftliche Konkurrenz nicht mehr ein Prinzip des profitsüchtigen Handels, sondern der fortschreitenden Produktion ist. Der Socialismus ermöglicht einen dem menschlichen Wesen entsprechenden, moralisch gerechtfertigten Wetteifer, welcher der Erhaltung und Vervollkommnung der Art dient. Er ist — vergleichend gesprochen — ein Darwinismus auf höherer Stufe der Lebensentfaltung. Er ist in biologischer Hinsicht eine zweckmäfsige und erhöhte Anpassung der Kulturmenschheit an ihre Existenz- und Entwicklungsbedingungen, wo es nicht mehr möglich ist, „Profit zu machen, ohne zu produzieren“.

Dem vorurteilslosen und unterrichteten Forscher steht der Grundgedanke des Socialismus gerechtfertigt da vor den höchsten Anforderungen des moralischen Gesetzes und der natürlichen Entwicklung.

6. Staat und Recht.

Über Staat und Recht haben Juristen und Philosophen wundersame Gedanken ausgesponnen. Marx war es, der zum erstenmal in der ganzen Schärfe seiner Begriffsbestimmung den Staat von der Gesellschaft trennte und nachwies, dafs der Staat eine Machtorganisation inner-

halb der menschlichen Gesellschaft darstellt. Der Staat in seiner historischen Entstehung und Entwicklung ist etwas ganz anderes, als der Staat im Kopf der Philosophen. Den Idealstaat mögen sich die Philosophen ausdenken, wie sie wollen und können; aber sie sollten ihr sittliches Bild von menschlicher Gemeinschaft nicht mit dem historisch gewordenen Staat verwechseln, der fast nur den Namen mit jenem Ideal teilt. Sie sollten die sittliche und kulturelle Aufgabe, welche sie von ihrem Idealstaat verlangen, dem wirklichen Staat nicht unterschieben.

Der historische Staat ist ein Klassenstaat, die wirtschaftlich organisierte Macht innerhalb der Gesellschaft. Staat und Gesellschaft verhalten sich so zu einander, wie Kirche und religiöse Gemeinschaft. Was die Kirche im Mittelalter war, ist der Staat in der neueren Geschichte, und wo der Staat noch nicht zur vollen Machtentfaltung gelangt ist, schliefst er in geschwisterlichem Einverständnis mit der Kirche ein Bündnis zu gemeinsamer Unterdrückung der Gesellschaftsglieder. Der Staat beschützt die Kirche, und die Kirche lehrt das Gottesgnadentum der Fürsten und die unantastbare Ordnung der staatlichen Obrigkeit.

Der historische Staat hat nur zum geringen Teil eine sittliche Grundlage, sondern findet seine Wurzeln in den ökonomischen Machtverhältnissen.

Der Klassencharakter des Staates beruht auf der Klassenorganisation der wirtschaftlichen Ordnung. Der moderne Staat und das moderne Kapital bedingen einander. Die Macht des Staates ist die wirtschaftliche Macht derjenigen Klasse, welche in der Gesellschaft die erste Rolle spielt. Politische Macht ist ökonomische Macht.

Staat und Kapital haben ihren Entstehungsgrund in einer Enteignung der Menschen. Der Staat beraubt die Gesellschaftsglieder ihrer Waffen und macht sie zu militärischen Staatsknechten. Das Kapital beraubt die Menschen

ihrer Werkzeuge und macht sie zu wirtschaftlichen Lohnknechten. Das dritte Glied im Bunde, die Kirche, beraubt die Menschen ihrer Vernunft und macht sie zu religiösen Sündenknechten.

Der Socialismus bedeutet die wirtschaftliche Überwindung des Staates. Mit dem kapitalistischen und Klassencharakter fällt der Staat selbst, und an die Stelle der staatlichen tritt die genossenschaftliche Gesellschaft. Der Staat fällt einer wirtschaftlichen Organisation zum Opfer. Die politische Macht im Sinne einer bewaffneten Regierungsgewalt hat ihre Rolle ausgespielt. Junker und Kapitalisten gegen unzufriedene Proletarier zu beschützen, ist eine überflüssige Funktion geworden. An die Stelle der politischen Regierung tritt die ökonomische Verwaltung, die genossenschaftliche Wirtschaftsorganisation einer staatlosen Gesellschaft.

Die Auflösung des Staates ist nach der Ansicht der Philister gleichbedeutend mit einer Entfesselung der allerniedrigsten Leidenschaften. Für seine eigene Person möchte der Philister den Staat wohl für überflüssig erklären, aber für die anderen bösen Menschen, für den Nachbar, den Lohnarbeiter und den Geschäftskonkurrenten ist Polizist und Staatsanwalt durchaus notwendig. Aber ebenso überflüssig wie die Kirche im religiösen Leben, ist der Staat in der wirtschaftlichen Gemeinschaft. Wie der Mensch angefangen hat, sein eigener Priester zu sein, so wird er auch lernen, sein eigener Regierer zu sein.

Nicht Regierung, sondern Verwaltung ist das Ziel des wirtschaftlichen Socialismus. Nicht bureaukratisch von oben herab ernannte Regierungsbeamte, sondern von unten auf gewählte Verwaltungsbeamte sind die berufenen Leiter der wirtschaftlichen und erzieherischen Organisation. Tüchtigkeit und Charakter sind allein die Wertbestimmungen für ihre Wahl, die dadurch im Darwinschen Sinne zu einer socialen Auswahl sich gestaltet. Demokratie

und Aristokratie — wenn man diese Begriffe der politischen Überlieferung in einer ethischen Ökonomie gebrauchen darf — finden hierin ihre Versöhnung. Die Qualität mufs immer in einem ununterbrochenen gesellschaftlichen Ausleseprozefs aus der Quantität der Gemeinschaft herausgeboren werden. Der Socialismus ist eine Erfüllung der Rousseauschen Idee von einer Wahlaristokratie und stimmt mit dem Platonischen Gedanken zusammen, dafs die Tüchtigsten und Weisesten in der Gesellschaft leiten und lenken sollen.

Der Staat ist nicht identisch mit der Nation, im Gegenteil stehen beide oft in klaffendem Widerspruch miteinander. Die Auflösung des Klassenstaates bedeutet nicht die Vernichtung einer natürlich und kulturgeschichtlich begründeten nationalen Gemeinsamkeit, in welcher, ähnlich wie in der Familie, die Wurzeln alles menschheitlichen Fortschrittes liegen. Die nationale Selbstbestimmung der Völker ist eine moralische Pflicht, welche der historische Staat nicht nur nicht erfüllt, sondern vielmehr zum Schaden menschlicher Kulturentwicklung vereitelt hat. Der Staat ist nicht das Vaterland, und der beste Patriot kann der eifrigste Gegner des Staates sein.

Staat und Recht sind im modernen „Rechtsstaat" nicht voneinander zu trennen. Das Recht ist der gesetzlich formulierte Ausdruck der Machtverhältnisse in der politischen Gesellschaft. Recht und Gerechtigkeit sind so verschieden voneinander wie Sitte und Sittlichkeit. Das staatlich festgesetzte Recht ist sehr oft, von moralischen Gesichtspunkten aus beurteilt, die kodifizierte Ungerechtigkeit. Vor dem staatlichen Rechte sind angeblich alle gleich, in der Gesellschaft sind aber Klassen und Stände. Wegen des ökonomischen Klassencharakters des staatlichen Rechtes können in der Praxis auch nicht alle vor dem Staatsgesetze gleich sein. Vor dem Staatsgesetze giebt es nur Bürger, in der Gesellschaft dagegen Kapitalisten, Junker, Bourgeois und Proletarier. In der Gesellschaft

herrscht gegenseitiger Vernichtungskrieg, im Staat dagegen Frieden, scheinbarer Frieden. Im Staat sind alle frei, in der Gesellschaft ist der gröfste Teil unfrei. Wer einen Menschen mit dem Schwert tötet, ist ein Verbrecher, wird eingesperrt oder selbst getötet. Wer ihn aber durch Arbeitslosigkeit oder wirtschaftliche Ausbeutung umbringt, krank und siech macht, geht ohne Strafe aus. Wer jemanden nur auf eine Stunde gegen seinen Willen der Freiheit beraubt, wird zur Strafe selbst eingesperrt. Wer aber den Proletarier durch Vermittelung der „Ware“ und nicht durch Thür und Schlofs in der Fabrik einsperrt, wird weder moralisch noch juristisch belangt. Das ist die Freiheit des Lohnarbeiters, welcher der Kapitalistenklasse und dem Fabrikwesen überhaupt nicht entfliehen kann, wenn er nicht verhungern will. Man sieht, die Barbarei unterscheidet sich von der politischen Zivilisation nur durch die Art des Krieges und die Form der Waffe. Die Waffe, mit welcher man kämpft, ist nicht mehr das Schwert, sondern die Ware, welche in der kapitalistischen Gesellschaft die gleichen Verheerungen an Gesundheit, Kraft und Leben anrichtet, wie das Schwert zur Zeit des Raubrittertums. Die Ware ist die furchtbare Waffe, welcher Gesetz und Recht ohnmächtig gegenüber stehen, oder welche vielmehr Gesetz und Recht sanktionieren, unter dem nichtigen Vorwande, die Freiheit und das Eigentum des Einzelnen zu beschützen. Was geht aber Recht und Gesetz diejenigen an, welche keinen Anteil an Eigentum und Freiheit haben, welche selbst zu einer Ware geworden sind?

Wie der wirtschaftliche Socialismus eine Auflösung des Staates durch die Organisation der Arbeit, der Politik durch die Ökonomik bedeutet, so ist der ethische Individualismus eine Überwindung des staatlichen Rechtsgesetzes durch sittliche Gesinnung und freien Vertrag. Heute aber wird der Mensch in ein Netz von Gesetzen und Rechten oder vielmehr Ungerechtigkeiten hineingeboren, dafs er im Begriffe

ist, seine Selbständigkeit und Mündigkeit gänzlich zu verlieren. Die Gesetze werden gemacht, um sie zu umgehen, was wieder neue Gesetze hervorruft. Die unendliche Gesetzesmacherei ist elendes Flickwerk am kranken Gesellschaftskörper.

Spinoza hat schon die Gesetzgebung auf das allergeringste Mafs beschränkt wissen wollen und ausgeführt, dafs derjenige die Handlungen eher verschlechtert als verbessert, wer alles durch Gesetze regeln wolle. Platon hat einen Staat für um so schlechter erklärt, je mehr Richter und — Ärzte darin seien. Die ewige Gesetzesmacherei ist ein Zeichen wirtschaftlicher und moralischer Krankheit. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob die Gesetze etwas für das Glück und die Besserung der Menschen beitragen. Darüber lafst uns zwei Weise aus dem Altertum hören, Solon und Anacharsis, von denen Plutarch ein interessantes und lehrreiches Gespräch mitteilt.

Anacharsis besuchte Solon, da er schon öffentliche Geschäfte besorgte und an den neuen Gesetzen arbeitete. Anacharsis, der dies hörte, lachte den Solon aus, dafs er sich soviel Mühe gäbe und sich einbildete, er werde der Ungerechtigkeit und Habsucht der Bürger durch geschriebene Gesetze Einhalt thun. „Solche Schriften,“ sagte er, „gleichen ganz den Spinneweben, in dem sie zwar die Schwachen und Kleinen, die hineinfallen, festhalten, von den Reichen und Mächtigen aber zerrissen werden.“ Solon antwortete ihm, die Menschen hielten ja auch Verträge, wenn es für keinen von beiden vorteilhaft wäre, sie zu brechen; er wolle schon seine Gesetze für die Bürger so passend machen, dafs jeder gleich einsehen könnte, es sei besser, sie zu beobachten, als sie zu übertreten. Aber leider, fügt Plutarch hinzu, ist die Vermutung des Anacharsis mehr eingetroffen, als die Hoffnung Solons. Auch dies soll Anacharsis, als er einer Volksversammlung beiwohnte, seltsam gefunden haben,

dafs in Griechenland die Weisen redeten und die Einfältigen beschlössen. —

Bisher hat man die Sittlichkeit und Gerechtigkeit meist nur neben dem Leben anerkannt und seine Handlungen nach den Gesetzen der Polizisten und Pfaffen eingerichtet. Endlich einmal Ernst zu machen mit dem sittlichen Beruf des Menschen und die Knechtschaft des Gesetzes zu überwinden durch die Freiheit der moralischen Selbstgesetzgebung, ist die dringendste Aufgabe der Gegenwart für den kulturgeschichtlichen Fortschritt unseres Geschlechtes.

Die Erziehung den brutalen Händen des Staates und der Kirche zu entreifsen, welche Verstand und Herz der jungen Generation im Keime verderben, ist die notwendigste Forderung der moralwissenschaftlichen Erkenntnis und des Ideales menschlicher Persönlichkeit.

Es giebt nur eine Quelle menschenwürdigen Rechts, das ist die moralische Gerechtigkeit; es giebt nur eine Quelle menschenwürdiger Gesetze: das ist der freie Vertrag in seinen Funktionen des Übereinkommens, der individuellen Tüchtigkeit und der von den Gliedern der Gesellschaft bethätigten Wahl.

7. Die Socialdemokratie und die Ethik des geschichtlichen Fortschrittes.

Wenn wir vom wissenschaftlichen System des modernen Socialismus sowohl der Kritik der politischen Ökonomie als der Idee der genossenschaftlichen Wirtschaftsorganisation vom moralwissenschaftlichen Standpunkt vollen Beifall zollen mufsten, so können wir dagegen der historischen Theorie des ökonomischen Materialismus nur bedingterweise zustimmen. Man mufs gegen den Satz protestieren, dafs das geistige Leben der geschichtlichen Menschheit der passive Reflex der ökonomischen Verhältnisse sei. Einen gewissen

Zusammenhang wird kein verständiger Geschichtsforscher leugnen können. Ebensowenig wie das individuelle Bewufstsein von dem leiblichen Organismus, kann das geschichtliche Menschheitsbewufstsein von der ökonomischen Gesellschaftsorganisation getrennt werden. Aber wo ein Zusammenhang konstatiert werden kann, darf nicht ohne weiteres auf ein direktes Verhältnis von Ursache und Wirkung geschlossen werden. Der Zusammenhang ist zu vielseitig und zu verwickelt, als dafs er unter dem einfachen Bilde eines Reflexes verstanden werden könnte. Sicherlich ist die materialistische Theorie wichtig für die Entwicklung der Ökonomik und der ihr entsprechenden politischen und juristischen Gesellschaftsstruktur. Aber die idealen Bildungen in der Geschichte stehen oft über den jeweiligen Verhältnissen der Wirtschaftsordnung. Wenn Marx in seiner ökonomischen Enträtselung der Religion das Christentum als die Religion der warenproduzierenden Gesellschaft erklärt, so mag das richtig sein in Bezug auf das kirchlich-organisierte Christentum, aber der moralische und ästhetische Gehalt der ursprünglichen Jesulehre ist etwas ganz anderes als Dogma und Pfaffentum.

Feuerbach hat schon der Hegelschen Philosophie vorgeworfen, dafs sie über dem Veränderlichen in der Geschichte das Gleichbleibende vernachlässige. Dieser Irrtum ist aus dem dialektischen Idealismus Hegels wie ein Erbfehler auf den dialektischen Materialismus Marx' übergegangen. Über dem historisch veränderlichen Inhalt der Religion steht das Gattungswesen, d. h. der Begriff der Religion, der in der ganzen Geschichte der Menschheit immer ein und derselbe ist. Die Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewufstseins hat gezeigt, dafs der ideale Gehalt des geistig-sittlichen Menschentums eigenen Gesetzen folgt, die mit der ökonomischen Entwicklung einen notwendigen, aber nur relativen Zusammenhang haben. Das Gleichbleibende in der Geschichte ist eben das formale Ge-

setz im menschheitlichen Wesen. Es wurde schon gezeigt, dafs der historische Materialismus in den Irrtum aller sensualistischen Philosophie verfällt, mit dem Inhalt auch die Form der Gedanken aus der Sinnlichkeit, d. h. hier aus der ökonomischen Materie, herzuleiten. Er leugnet die apriorische, sich selbst gesetzgebende Kraft des Bewufstseins und ordnet den Formtrieb den Stofftrieben prinzipiell unter; er macht das geistige Leben dem Gesetz des Marktes unterthan und sieht den kulturgeschichtlichen Fortschritt allein in der ökonomisch-technischen Vervollkommnung. Wenn er den idealen Geist in der Geschichte nicht erklären kann, wirft er ihn in die Rumpelkammer der Ideologie und Phantasterei. Was der Theorie sich nicht fügt, wird schlechthin negiert. Das nennt man dogmatische Verblendung.

Engels weist ausdrücklich jede Zumutung zurück, „uns irgend welche Moraldogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin unwandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwand, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehe“. Es hat immer nur eine Klassenmoral gegeben: christlich-feudale, jesuitisch-katholische, orthodox-protestantische, lax-aufgeklärte, modern-bürgerliche und proletarische Zukunftsmoral. — Wer wollte aber leugnen, dafs es solche Klassenmoral gegeben habe und gegenwärtig noch giebt? und wer möchte dieser Klassenmoral absolute Endgültigkeit zusprechen? Doch über der Klassenmoral steht die Menschheitsmoral „mit ihrem ewigen, endgültigen, fernerhin unwandelbaren Sittengesetz“. Sicherlich hat die Menschheitsmoral ihre gleichbleibenden Prinzipien, welche über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehen. Engels sieht die „wirklich menschliche Moral“ erst in der Zukunft der klassenlosen Gesellschaft. Da mufs man unwillkürlich fragen: war denn die Menschheit bisher sittlichblind und beginnt die Epoche der moralischen Menschheit

erst mit dem modernen Proletariat und seinem Moraltheoretiker Engels?

Wie der historisch-ökonomische Materialismus für die Erklärung der Vergangenheit unzulänglich ist, so hat er auch für die Erfüllung der Zukunft nur relative Bedeutung. Sofern seine theoretischen Einsichten den Bestimmungsgrund für die Praxis des geschichtlichen Werdens abgeben sollen, ist die politische Vertreterin des Socialismus, die socialdemokratische Partei, vom Standpunkt einer Ethik des historischen Fortschrittes zu betrachten.

Die Socialdemokratie ist die unbedingte Anhängerin des historischen Materialismus und — seiner Irrtümer. Sie vertritt den Socialismus in der Form des politischen Kampfes und glaubt durch Gewinnung der politischen Macht seine wirtschaftlichen Prinzipien verwirklichen zu können. Nach ihrer Ansicht geht die ökonomische Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise notwendig in die socialistische über. Auf der Höhe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft erfolgt mit Notwendigkeit der Umschlag in den Socialismus. In den Erläuterungen zum Erfurter Programm heifst es, dafs die ökonomische Entwicklung das gleiche Ziel verfolge wie die socialdemokratische Partei. Marx erklärt sich im Vorwort zum „Kapital“ mit einem Beurteiler seiner Methode vollständig einverstanden, der folgendermafsen geschrieben hat: „Hierzu ist vollständig ausreichend, wenn er (Marx) mit der Notwendigkeit der gegenwärtigen Ordnung zugleich die Notwendigkeit einer anderen Ordnung nachweist, worin die erste unvermeidlich übergehen mufs, ganz gleichgültig, ob die Menschen das glauben oder nicht glauben, ob sie sich dessen bewufst oder nicht bewufst sind. Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozefs, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewufstsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern

vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewufstsein und Absichten bestimmen."

Man höre: ohne Bewufstsein und Wollen der Menschen schlägt der Kapitalismus in den Socialismus um. Was soll man zu dieser dialektischen Umschlagstheorie sagen, welche die Höhe des geschichtlichen Unsinns ist, welche nach Engels den Sprung aus der Notwendigkeit zur Freiheit bedeutet! Als wenn es bisher keine Freiheit in der Geschichte gegeben hätte!

Während die aufstrebende Bourgeoisie die politische Macht errang, kam sie zugleich schrittweise in den Besitz der ökonomischen Produktion. Nach Marx ist die politische Gewalt der sekundäre Ausdruck ökonomischer Macht. Wo ist aber die ökonomische Macht des Proletariats? Es ist arm und besitzlos, während die nach politischer Macht strebende Bourgeoisie entsprechend reich und kapitalkräftig wurde.

Das socialdemokratische Proletariat verläfst sich auf die ökonomische Entwicklung, denn man ist in dem Glauben befangen, dafs der wirtschaftliche Fortschritt selbst ihm die politische Macht in den Schofs werfe. Dieser Glaube ist aber ein historischer Aberglaube. Man hat Gott aus der Geschichte vertrieben und die Rolle göttlicher Regierung der ökonomischen Materie zugeteilt. Der angebliche Mechanismus in der Geschichte entpuppt sich als eine Teleologie der schlimmsten Art, welche das Proletariat an der Nase herumführt. Eine ökonomische Notwendigkeit infolge der Konzentration des Kapitals und der Verarmung der Massen ist nicht der Socialismus im freiheitlichen Sinne, sondern eine Art kapitalistischen Knechtschafts-Socialismus.

In welch traurigem Irrtum befindet sich die Socialdemokratie, dafs sie mit dem staatlich sanktionierten Stimmzettel durch parlamentarische Mittel die politische Macht

erringen will, — um hinterdrein die ökonomische Macht zu gewinnen! Wenn politische Gewalt ökonomische Macht ist, und wenn jener Glaube an den geschichtlichen Umschlag der wirtschaftlichen Entwicklung kindischer Aberglaube ist, so mufs das Proletariat sich ökonomische Macht erringen, deren notwendiger Ausdruck politischer Einflufs ist. Das ist der einzig mögliche Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse, der — wie seltsam es klingen mag — auch die notwendige Folgerung von Marx' Kritik der politischen Ökonomie ist.

Der Ethiker will nicht unvereinbare Gegensätze versöhnen; er kann auch nicht den Klassenkampf im ökonomischen Sinne des Wertes verneinen. Er mufs aber darauf hinweisen, dafs die Arbeiterklasse sich nur selbst befreien kann und nicht die Erlösung von aufsen erwarten darf, weder von einer eingebildeten Gotteshilfe noch von einer eingebildeten ökonomischen Entwicklung. Der historische Aberglaube ist ebenso verderblich wie der religiöse, und wenn man die Agitaitonsschriften der Socialdemokratie liest, findet man diesen historisch-ökonomischen Erlösungsaberglauben mit einem Fanatismus vorgetragen und gepriesen, wie ihn sonst nur religiöser Aberglaube zu erzeugen pflegt.

Was der Ethiker verlangt, ist dies: der geschichtliche Fortschritt zum Socialismus ist kein naturgesetzlicher, sondern ein kulturgesetzlicher Prozefs und mufs von geistig-sittlichen Kräften erzeugt werden, derart, dafs das Klassenbewufstsein des ökonomischen Kampfes von Menschheitsbewufstsein fundiert ist. In der Praxis der Agitation kann man auch nicht umhin, in Widerspruch mit der eigenen Theorie zu treten, und beruft man sich auf die sittlichen Ideen der Gerechtigkeit, Pflicht und Menschenwürde und erkennt man so die allgemein menschliche Sittlichkeit an.

Alle politische Aktion hat wirtschaftliche Voraussetzungen. Der Macht des Kapitals und des Staates möge

man die eigene Organisation entgegensetzen, indem man in den Produktions- uud Konsumtionsprozefs der Waren als machtbegabter Faktor eingreift. Wenn der Socialismus aus dem Kapitalismus sich entwickeln soll, so mufs auch der Mensch innerlich sich entwickeln und sittlich herauswachsen. Geistige Aufklärung und sittliche Selbsterziehung, umgesetzt in die Kräfte der klassenbewufsten Organisation des wirtschaftlichen Kampfes, ist der einzige Weg zur Freiheit. Das ist leicht gesagt und schwer gethan, wird man einwenden. Wer ein anderes Mittel weifs, möge vortreten. So leichtsinnig, wie gewisse Glaubensfanatiker der ökonomischen Entwicklung, denen die Maschine allein zum Mittel der Erlösung geworden ist, sich den Prozefs der Befreiung denken, kann ich mir ihn nicht vorstellen. Alles Grofse und Hohe in der Geschichte ist schwer und sehr schwer gewesen.

Möge man sich auf die ideale Aufgabe des Menschen besinnen, Selbstkritik und Selbsterziehung den Einzelnen zur moralischen Pflicht machen. Die Ideale der Sittlichkeit liegen nicht jenseits der Welt, sondern in der Brust der irdischen Menschheit verschlossen. Die moralischen Kräfte, welche in der Kantischen Philosophie noch verborgen liegen, in die Wirklichkeit des geschichtlichen und socialen Lebens umzusetzen, historisch und unmittelbar an den geistig-sittlichen Gehalt des Jesuchristentums anzuknüpfen und in das Bewufstsein der gegenwärtigen Menschheit hineinzupflanzen, ist ein notwendiges Problem moderner Aufklärung und Selbstbestimmung. Dann werden geistige Mächte erstehen, welche im wirtschaftlichen und darauf basierenden politischen Kampfe in Verbindung mit der ökonomischen Entwicklung die Arbeiterklasse und die Menschheit allein vom Kapital, Staat und Kirche befreien können. Man möge bedenken, dafs zu der ökonomischen Überwindung des Staates die ethische und ästhetische Befreiung vom politischen

Staate treten mufs, wie sie Schiller in seinen Briefen über ästhetische Erziehung gefordert hat.

Wenn man die ethischen Grundgedanken des Socialismus erkannt hat, mufs es mehr als wunderbar erscheinen, dafs die Socialdemokratie sich nicht mit den moralischen Lehren und Forderungen des Christentums verbündet, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen; denn die idealen Kulturaufgaben, welche die Socialdemokratie auf ihre Fahne geschrieben hat, sind im wesentlichen keineswegs specifisches Merkmal des modernen Socialismus, sondern Ziele und Forderungen, welche in dem geschichtlichen Werdegang des moralischen Geistes sich allmählich entwickelt und besonders in der Lehre Jesu einen epochemachenden Ausdruck gefunden haben. Aber trotz der in bestimmter Hinsicht grofsartigen, aber doch einseitigen Theorie des historischen Materialismus haben die Socialdemokraten alles Verständnis für die sittlich-geistigen Werte der Vergangenheit und für die in ihnen noch schlummernden Kulturkräfte verloren. Darin mag auch der Grund liegen, warum so viele ideal strebende und social denkende Menschen, welche in der Nähe des socialdemokratischen Heerlagers ihre Zelte aufgeschlagen haben, sich nicht entschliefsen können, hinter dem roten Banner als Streitgenossen zu marschieren.

Fünftes Kapitel.

Die Ethik des sexualen Lebens.

1. Die Ehe.

Wenn man sagt, dafs der sexuale Trieb eine ebenso notwendige Ausübung erfordere, wie das Bedürfnis zu essen und zu trinken seine Befriedigung verlange, so ist dieser

Ansicht nur bedingterweise zuzustimmen. Verzichtet jemand auf seine Ernährung, so ist in ihm der natürliche Bestand des Individuums und der Gattung gefährdet. Unterdrückt jemand seine geschlechtlichen Bedürfnisse, so ist zwar seine individuelle Existenz nicht gefährdet, aber das steht fest, daſs der Mann und das Weib, die auf den intimsten Verkehr mit dem anderen Geschlecht verzichten, damit der vollkommenen Entwicklung ihrer Menschheitsbestimmung entsagen. Das sexuale Leben ist ebenso wie das ökonomische Leben der notwendige materielle Träger geistiger Beziehungen und sittlicher Gemeinschaften. Wer auf den Geschlechtsverkehr verzichtet, verstopft damit eine der natürlichen Quellen, aus der die lautersten Gefühle des geistigen und ästhetischen Glückes entströmen. In diesem Sinne darf man wohl sagen, daſs die Ausübung der sexualen Funktion ebenso natürliche Notwendigkeit und sittliche Pflicht sei, wie die Bethätigung des ökonomischen Triebes.

Der in irgend einer Form geregelte Geschlechtsverkehr stellt die Ehe dar. Die Ehe hat ihre Entwicklungsgeschichte gehabt und aller Voraussetzung nach wird das eheliche Leben für die Zukunft im Zusammenhang mit den ökonomischen und geistigen Umwälzungen zu einer anderen Form sich entwickeln, deren sittliche Notwendigkeit wir zwar bestimmen können, deren nähere Gestaltung die Praxis und Erfahrung des Lebens selbst hervorbringen muſs. Hier handelt es sich um die Bedeutung des moralischen Gesetzes für Ehe und Familie, denn zwischen den Gliedern einer Ehe und Familie haben dieselben Beziehungen moralischer Pflichten stattzufinden wie zwischen den Gliedern einer wirtschaftlichen Gemeinschaft. Das sittliche Gesetz hat die Forderungen zu bestimmen, welche das sexuale Leben zu einem Erzeuger menschlicher Entwicklung und zu einem Träger von Vollkommenheit und Glück gestalten.

Die Ehe ist in erster Linie ein Verhältnis zu

Zweien, ein Verhältnis von Mann und Weib. Sie entspringt einem individuellen Trieb, der anfänglich ein rein physiologischer ist und weiterhin ein geistiges und ästhetisches Bedürfnis erweckt.

Den Trieb nach sinnlicher Lust des geschlechtlichen Zusammenlebens teilt der Mensch mit dem Tier, und kein Mensch braucht sich desselben zu schämen. Er erwacht im Menschen, unabhängig von seinem Willen, zu einer bestimmten Zeit des aufwachsenden Lebens und drängt mit überwältigender Kraft zu seiner Befriedigung.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob der sexuale Trieb in der ersten Zeit seines Erwachens sofort seine Erfüllung in der natürlichen Gemeinschaft der Geschlechter finden soll. Kant macht auf den Widerspruch aufmerksam, der zwischen der natürlichen Zeit des Erwachens des Geschlechtstriebes und der bürgerlichen Möglichkeit besteht, eine Familie zu begründen, und bemerkt, dafs die Zeit bis zur Verheiratung mit Lastern angefüllt werde, weshalb es besser sei, wider die bürgerliche Ordnung zu verstofsen. Selbst der asketisch angehauchte Paulus meint, dafs es besser sei zu freien als Brunst zu leiden.

Das allzu frühe Erwachen des Geschlechtsbedürfnisses ist oft unnatürlich und durch schlimme Kulturverhältnisse hervorgerufen. Namentlich ist die Prüderie und Geheimniskrämerei in der sexualen Erziehung unserer Kinder sicherlich eine Quelle des Verderbnisses von Gefühl und Phantasie, welche das sich selbst überlassene Kind in Vorstellungsverirrungen treibt, welche den sexualen Trieb künstlich hervorrufen.

Die sexuale Erziehung und Selbsterziehung liegt sehr im argen, weil man unser geschlechtliches Leben mit Geheimnissen und unnatürlichen Redensarten zu verhüllen sucht. Auch hier mufs die moralische Erfahrung selbst Mittel und Wege suchen, welche über das Geschlechtsleben

ebenso natürliche und offenherzige Vorstellungen erwecken, wie über Essen und Trinken. Wie weit diese Unnatürlichkeit gekommen ist, kann daraus ersehen werden, dafs man z. B. in der deutschen Sprache für geschlechtliche Beziehungen und Geschlechtsorgane nur Bezeichnungen hat, deren Nennung in der „anständigen" Gesellschaft höchst frivol sein würde. Wie unanständig müssen wir noch werden, um nur natürlich zu sein!

Wenn man auf der einen Seite geneigt sein könnte, einem möglichst frühen geschlechtlichen Verkehr das Wort zu reden, so scheint andererseits in dem frühen Erwachen des sexualen Triebes von der Natur ein Mittel zur sittlichen Selbstzucht geboten zu sein, damit der junge aufwachsende Mensch im Kampf mit inneren Antrieben Charakterstärke und Willenskraft erwerbe.

Platons Forderung, dafs zur Blütezeit des Körpers und Geistes die neue Generation geboren werde, ist deshalb sittlich gerechtfertigt, und es mufs als moralische Pflicht hingestellt werden, einen fruchtbaren Geschlechtsverkehr wenigstens in der frühesten Zeit des sexualen Bedürfnisses zu meiden. Allgemein kann man sagen, dafs das Weib mit 20, der Mann mit 25 Jahren auf der natürlichen Höhe seines körperlichen Wachstums steht, womit aber nicht gesagt ist, dafs erst dann eine Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses moralisch gerechtfertigt sei.

Durch ein blofses Verbot läfst sich ein Instinkt nicht unterdrücken. Die sexuale Erziehung mufs durch anders geartete und stärkere Affekte und Thätigkeiten ihn zu überwinden suchen. Um die Heftigkeit der Liebesbegierden zu dämpfen, schlägt Platon vor, die Stärke der Lüste ungeübt zu lassen, indem man den Zuflufs und die Nahrung derselben durch Anstrengungen des Körpers anderswohin wendet. Indem physische und intellektuelle Selbstzucht von dem aufwachenden Geschlechtstriebe im Keime die Nahrungskräfte in andere Richtungen zu leiten sucht, wird

der junge Mensch körperlich und geistig gesund aufwachsen, mit einem sittlichen Rechte, vollwertige Kinder zu erzeugen. Auf diese Weise wird jener starke Trieb zu einem Hebel für die Entwicklung sittlicher Willensstärke.

Im übrigen ist ein früher Geschlechtsverkehr zu empfehlen, so aber, dafs eine Ehe nicht vor dem zwanzigsten Jahre geschlossen werde. Nirgends ist aber mehr Mäfsigung und Besonnenheit zu fordern als im geschlechtlichen Verkehr junger Leute, wo Kraft und Gesundheit so leicht den schlimmsten Gefahren ausgesetzt sind. Nur möge man es sich in jungen Jahren zur Gewissenssache machen, die Fruchtbarkeit der sexualen Gemeinschaft durch Prophylaxe zu verhindern.

Die Ehe als ein Verhältnis zu Zweien beruht auf der individuellen Geschlechtsliebe. Man mufs Engels beipflichten, dafs die individuelle Geschlechtsliebe als allgemein ausgebreitetes psychologisches Bedürfnis eine Frucht moderner Kultur ist; denn zu ihrer allgemeinen Entwicklung gehörte Freiheit und eine gewisse Höhe der geistigen Bildung und Differenzierung; und man darf annehmen, dafs in Zukunft die individuelle Geschlechtsliebe als eine psychologische Richtung des freien Bewufstseins immer mehr erstarken wird, je mehr äufserliche und zwangsmäfsige Rücksichten ihren Einflufs auf den Eheschlufs verlieren.

In der sittlichen Verfassung der Ehe sind beide Glieder Selbstzwecke. Mann und Weib stehen gleichwertig und gleichberechtigt gegenüber. Das alttestamentliche Wort: er soll dein Herr sein, hat seine Kraft verloren, wie auch das des dogmatischen Paulus, dafs der Mann des Weibes Haupt sei.

Die Ehe soll ein freier Vertrag von Mann und Weib sein, frei in dem Sinne einer Loslösung von äufseren Zwangsgesetzen des Staates und der Kirche, ohne Rücksicht auf materielle Vorteile. Sie soll aber nicht frei sein

im Sinne der Zügellosigkeit der Begierden und der selbstsüchtigen Sinnenlust; sie soll nicht frei von der Pflicht des moralischen Gesetzes sein. Die Ehe ist nicht nur eine physische, sondern soll eine sittlich-ästhetische Gemeinschaft bilden. Mann und Weib sollen Selbstzwecke darstellen, welche zu gegenseitiger Ergänzung und Hilfeleistung den intimsten physisch-geistigen Verkehr eingehen. Liebe und Achtung, gegenseitiges Vertrauen und Wahrhaftigkeit des innersten Lebens macht die sexuale Gemeinschaft zur Quelle beiderseitiger Entwicklung, von Vervollkommnung und Glück. Dem Mann, der das Weib nicht kennt, und dem Weib, das den Mann nicht kennt, bleibt die Hälfte des Menschenlebens mit seinen Gefühlen, Hoffnungen und Werken ein verschlossenes Geheimnis.

Gegenseitige Achtung macht die Ehe zu einer sittlichen, wechselseitige Liebe zu einer ästhetischen Gemeinschaft. Eine wahrhaft menschenwürdige Liebe ist nicht ohne gegenseitige Achtung zu denken. In ihrer Liebe sind Mann und Weib wechselseitig Erlöser.

Die sittlich-ästhetische Aufgabe der Ehe, welche unser Bewufstsein in das physische Triebleben hineinbildet, erfordert unzweifelhaft eine monogamische und lebenslängliche Gemeinschaft der Ehe. Die Höhe unseres geistigen Lebens hängt von den dauernden und bleibenden Werten ab, welche wir in den Beziehungen unserer Gefühle und Vorstellungen selbst schaffen. Soll die eheliche Gemeinschaft zum Grunde eines gemeinsamen Lebenswerkes dienen, so müssen zwischen Mann und Weib Verhältnisse stattfinden, welche bleibende Pflichten und Glücksquellen darbieten, um den Wert und die Wahrheit des Lebens in gegenseitiger Bildung und Vervollkommnung hervorzubringen. Dazu gehören gemeinsame Zwecke und Interessen, gleiche Teilnahme an den universellen Werten der menschlichen Kulturgemeinschaft. Dazu wird eine allseitige Möglichkeit erfordert, vor dem Eheschlufs sich gegenseitig

gründlich und offen kennen zu lernen, — eine beiderseitige Erziehung zur Ehe. Dazu gehört schliefslich eine veränderte Stellung der Frau im öffentlichen Leben und eine höhere Wertung ihrer geistigen und wirtschaftlichen Aufgaben.

Wenn auch das sittliche Ideal eine lebenslängliche Einehe ist, so darf dieselbe doch nicht durch äufseren Zwang aufrecht erhalten werden, wenn sie innerlich unmöglich geworden ist. Der staats- oder kirchengesetzliche Zwang ist eine Quelle von Unglück und Elend für Eheleute und Kinder.

Dann ist der Ehebruch die Regel, jammern die Philister.

Es giebt zweierlei Ehebruch: Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der bricht die Ehe in seinem Herzen. Die rohe Sinnenlust, welche den andern Teil als blofses Mittel benutzt, ist unsittlich und verwerflich, wobei es durchaus gleichgültig ist, ob dieselbe innerhalb oder aufserhalb der staatlich oder kirchlich sanktionierten Ehe stattfindet. Der Mensch soll aber so oft die Ehe brechen, als er das Weib oder den Mann gefunden hat, dessen Gemeinschaft in Achtung und Liebe ihm eine Quelle sittlicher Selbstbestimmung und ästhetischer Erlösung ist.

2. Die Familie.

Die Ehe ist der Boden, aus dem die Familie emporwächst. Während die Ehe ein Geschlechtsverhältnis von Zweien, von Mann und Weib ist, stellt die Familie eine Geschlechtsverbindung von Dreien, von Mann, Weib und Kind dar. Das Kind giebt der Ehe einen weiteren und höheren Zweck, da der Kreis der Beziehungen und Verpflichtungen vergröfsert wird. Das Kind ist das Ziel der Ehe.

Während Mann und Weib gegenseitig Selbstzwecke sind und in der Ehe Stoff zu Vervollkommnung und Glück suchen, indem sie ein Ausleben der innersten Bedürfnisse ermöglicht, ordnen sie sich in der Familie dem Selbstzweck des Kindes unter. Die Erzeugung und Erziehung der neuen Generation legt Mann und Weib Verpflichtungen auf, welche über ihr wechselseitiges Bedürfnis hinauswachsen; denn das Kind hat nicht nur Pflichten gegenüber den Eltern zu erfüllen, sondern auch Rechte und Ansprüche geltend zu machen.

Die Eltern haben die Pflicht, gesunde Kinder in die Welt zu setzen und die Kinder den sittlichen Anspruch, von gesunden Eltern erzeugt zu werden. Wenn man die Gewissenlosigkeit betrachtet, mit welcher oft Kinder von kranken, siechen und hoffnungslosen Menschen erzeugt werden, wie die kranken und elenden Kinder nicht nur sich, sondern auch den eigenen Eltern zur Last fallen, so kann man im Zweifel sein, ob man sich mehr über die Thorheit oder die Schlechtigkeit der Menschen wundern soll.

Die moralische Genialität Platons hatte schon Forderungen erhoben, welche heute von der darwinistischen Ethik als neueste Weisheit gepredigt werden. Die Menschen sollen sich nicht ohne Ordnung miteinander verbinden, sondern die besten Männer und besten Frauen einander beiwohnen, damit aus guten bessere und aus brauchbaren brauchbarere Kinder entspriefsen. Das überspannte aristokratische Prinzip Platons verleitet ihn dazu, die Regelung des geschlechtlichen Verkehrs den gesetzgebenden Behörden der Weisen zu übertragen. Wir denken etwas demokratischer und wünschen, dafs die Vernunft in möglichst vielen Köpfen gegründet und gepflegt werde. Man mufs ein staatsgesetzliches Eingreifen in die geschlechtlichen Verbindungen unbedingt zurückweisen, da von bureaukratischer Gesetzesmacherei am allerwenigsten ein Einflufs auf den Willen der Menschen erwartet werden kann. Die geschlechtliche Zucht-

wahl mufs dem individuellen Gewissen der einzelnen Menschen selbst überlassen werden. Anders ist in diesen Verhältnissen keine Änderung und Rettung zu erwarten, als durch intellektuelle Aufklärung und sittliche Erziehung des sexualen Gewissens.

Indes ist das heutige sexuale Elend zu einem grofsen Teil durch unsere wirtschaftlichen Verhältnisse verursacht, und wird schwinden, wenn die materiellen Beziehungen andere geworden sind. Wenn auch eine Regeneration des Familienlebens nur durch eine gerechte social-ökonomische Ordnung auf genossenschaftlicher Organisation der Arbeit stattfinden kann, so ist doch nicht alles von einer wirtschaftlichen Umwälzung allein zu erwarten. Die socialistischen Autoren haben Recht, wenn sie die Frauenfrage mit der Arbeiterfrage aufs engste verbinden. Nun kann aber die Befreiung der Frau und des Arbeiters nur das moralische Werk des Menschen selber sein. Es bedarf einer sittlichen Erneuerung des menschlichen Bewufstseins über den Wert von Ehe und Familie, um Weib und Kind aus der Sklaverei wirtschaftlicher Ungerechtigkeit herauszuretten; es bedarf einer Verschärfung des sexualen Gewissens und höherer Ausbildung der individuellen Geschlechtsliebe, um die Freiheit der sexualen Zuchtwahl im biologischen Sinne des Wortes zur Grundlage des ehelichen Lebens zu machen.

In diesen Bedingungen ist eine Erneuerung des Familienlebens zu einer sittlich-ästhetischen Gemeinschaft gegeben, wo die Erzeugung und Aufziehung des Kindes als ein edles Lebenswerk den Sinn der Ehe erfüllt. Dann wird die Familie eine geistige Einheit, während sie bislang meistens blofs eine wirtschaftliche Einheit im gesellschaftlichen Leben darstellte. Aber im Geist der Familie liegt das Glück der Familie.

Um des Kindes willen werden die Eltern monogamische und lebenslängliche Ehegemeinschaft wählen; denn das kindliche Leben ist der natürliche Stoff zum Schaffen von

höheren Werten, aus denen ein menschenwürdiges Glück des Ehelebens entspringt. Das Bewufstsein und der Zweck, welchen wir selbst dem sexualen Leben beilegen, erhebt die eheliche Gemeinschaft über das blofs tierische Zusammenleben in sinnlichen Begierden zu den idealen Zielen, welche die gattungsgeschichtliche Entwicklung in die Richtung fortschreitender Vervollkommnung hinleiten.

3. Der sittliche Beruf der Frau.

Es ist ein ebenso erfreuliches wie trauriges Zeichen unserer Zeit, dafs man sich über die moralische Bestimmung der Frau Klarheit und Rechenschaft zu geben beginnt. Das Zeichen ist traurig, weil es uns lehrt, dafs bisher in dem sittlichen Beruf der Frau wohl viel vernachlässigt worden ist; erfreulich, weil es ein aufkeimendes, frisches Leben ankündigt, das sich neue Formen zu erringen sucht, in denen es sich auswirken will.

Die alten überlieferten Satzungen des Staatsgesetzes, der kirchlichen Dogmen und socialen Vorurteile über den Beruf und die Stellung der Frau im gesellschaftlichen Leben geraten in Schwanken, und man tastet und versucht, dem Leben der Frau neue Ziele und Bestimmungen zu setzen, welche den Forderungen eines verschärften moralischen Gewissens entsprechen.

Die Frage ist daher berechtigt, ob denn das moralische Gesetz bisher nur für den Mann gegolten habe, und die Antwort ist beschämend genug, *dafs in der vergangenen Geschichte die Frau von jeher mehr Mittel als Selbstzweck gewesen ist.* Die Form der staatlich oder kirchlich sanktionierten Einehe ist für die Frau meist die Ehe einer gesetzlichen Sklaverei gewesen. Alttestamentliche und paulinische Lehren haben dieser auf ökonomischen Gründen beruhenden Eheform bis auf unseren Tag eine falsche religiöse Weihe gegeben. Das Weib ist um des

Mannes Willen geschaffen, lehrt der dogmatische Paulus, und die Ehephilister schwätzen ihm nach, die Frau solle die Gefährtin und Gehilfin des Mannes sein.

Platon stellte die Frau auf gleiche Stufe mit dem Manne. Die Weiber sollen mit dem Manne gleichberechtigt zu allen Thätigkeiten zugelassen werden, zu denen sie von Natur geeignet sind. Wie unter den Männern eine Auswahl stattfinden müsse, so sollen auch diejenigen Frauen an der Regierung teilnehmen, welche von Natur dazu tüchtig sind.

Jesus übt im Verkehr mit den Frauen einen feinen moralischen Takt. In Reden und Umgang macht er keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, sondern kündet allen die neue Wahrheit, welche die Menschen befreien und zur Höhe des Reiches Gottes heben soll, das inwendig in dem Bewufstsein der Menschen lebt. Wer kennt nicht die schöne Szene im Hause der Maria und Martha? Während Martha sich Sorge und Mühe macht, Jesu zu dienen, sitzt ihre Schwester zu seinen Füfsen und hört seiner Rede zu. Als sie ihrer Schwester darum Vorwürfe macht, spricht Jesus zu ihr: „Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe. Eins aber ist Not. Maria hat den guten Teil erwählt, der soll nicht von ihr genommen werden."

Eins aber ist Not! so ergeht auch jetzt noch der Ruf an die Frauen. Es ist notwendig, dafs die Frau ihren vollen moralischen Selbstzweck erfülle und aus der wirtschaftlichen und sexualen Knechtschaft des Mannes befreit und zum Beruf ihres geistigen Menschentums erhoben werde.

Der moralische Selbstzweck der Frau besteht, allgemein gesprochen, in der Aufgabe, eine Persönlichkeit zu sein, die sich selbst genügt und in der Entwicklung der Menschheit zu höheren Lebensformen ihren Wert erblickt, und es entsteht die Frage, ob die Frau aufser dem allgemein mensch-

lichen Zweck noch eine besondere sittliche Bestimmung hat, die ihren natürlichen Anlagen und Aufgaben entspricht.

Man sagt: die Frau soll eine Gefährtin des Mannes sein. Wer hätte aber je den besonderen sittlichen Beruf des Mannes darin gesehen, ein Gefährte der Frau zu sein!

Oder: die Frau soll Gattin und Mutter sein. Warum sagt man nicht umgekehrt: der Mann soll Gatte und Vater sein!

Ebensowenig, wie der Mann in seiner Gatten- und Vaterschaft den ganzen Zweck seines Lebens erblicken kann, darf die Frau auf die Aufgaben ihrer Gatten- und Mutterschaft beschränkt bleiben.

Die Frau soll mehr als Gattin und Mutter sein, wie der Mann auch mehr als Gatte und Vater ist. Sie soll nicht nur dem Mann und dem Kinde dienen, sondern wie der Mann auch Selbstzweck sein. Solange sie nicht Selbstzweck geworden ist, wird ihre Gatten- und Mutterschaft eine Art Sklaverei bleiben.

Was die Frau mehr sein soll, hat Platon und Jesus gelehrt. Sie soll an der Gestaltung der socialen Ordnung teilnehmen und Einfluſs auf ihr eigenes Schicksal gewinnen; sie soll ein selbständiges Glied in der geistigen Kulturgemeinschaft der freien Menschheit werden, d. h. im Reiche Gottes nach der Idee des Nazareners.

Die Zeit, da die Frau in Bibellesen und Kirchenbesuch ihren religiösen Beruf erfüllt, soll und wird vorübergehen. Wissenschaft, Kunst und öffentliches Leben bilden die geistige Gemeinschaft, in welcher die menschliche Persönlichkeit ihren Endwert erlangt. Dieser Kreis ist der Frau bislang fast verschlossen gewesen. Allmählich werden die Schranken durchbrochen von den wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Umwälzungen, welche die Fesseln der Überlieferung und Gewohnheit sprengen. Die Frau wird daran teilnehmen, soweit sie von der Natur dazu geeignet ist und ihre Kräfte hinreichen. Wie im einzelnen diese Höherstellung der Frau

sich vollzieht, kann kein Mensch voraussagen. Es kommt alles auf den Versuch und die Übung an. Hier gilt es: Bahn frei für die Entwicklung lange gefesselter Kräfte! Allmählich und weise wird man die Fesseln lösen; die Frau mufs es schliefslich selbst versuchen und die Thatsachen schaffen, welche ihre Befreiung rechtfertigen, die ihr eigenes Werk sein mufs.

Vom Standpunkt des moralischen Gesetzes und der Einsicht in den Kulturprozefs der Gegenwart mufs man drei Forderungen aufstellen, in denen der prinzipielle Fortschritt des Familienlebens und der Stellung der Frau in der Gesellschaft sich kundgiebt.

Damit die Frau moralischer Selbstzweck werde, mufs sie wirtschaftliche Selbständigkeit erlangen, welche sie allein von der sexualen Sklaverei der gesetzlichen Einehe befreien kann. Die Geschichte der Ehe zeigt, dafs das sexuale Leben mit der wirtschaftlichen Ordnung im engsten Zusammenhang sich entwickelt hat. In der Zukunft wird es nicht anders sein. In einer socialistisch organisierten Gesellschaft wird die Phrase von dem Ernährer- und Beschützerberuf als einer natürlichen Aufgabe des Mannes durch die wirtschaftliche Entwicklung überholt sein. Nur wenn die wirtschaftliche Sklavenkette zwischen Mann und Frau fällt, kann ein freies Geistesleben sie zur persönlichen Gemeinschaft in der Ehe zusammenschliefsen.

Die Frau hat das moralische Recht auf eine prinzipiell gleiche Erziehung mit dem Manne. Ihr sollen im wesentlichen dieselben Kulturmittel für ihre geistige Ausbildung zur Verfügung stehen wie dem anderen Geschlecht. Durch ihre wirtschaftliche Selbständigkeit und geistige Erziehung wird sie allein befähigt, an der Gestaltung der gesellschaftlichen Zustände als freies und vollberechtigtes Glied teilzunehmen.

Drittens sollen der Frau die Kinder zurückgegeben werden. In der modernen Ehe ist der Mann das Haupt

und die gesetzliche Autorität der Familie, was seinen Grund in dem wirtschaftlichen Übergewicht des Mannes hat. Nun stehen aber die Kinder in einem viel engeren Zusammenhang mit der Mutter, die sie getragen, geboren und genährt hat. Die Kinder sollen den Namen der Mutter tragen, da die Mutter das natürliche Haupt der Familie ist. Kann doch selbst unter unseren heutigen elenden Wirtschaftsverhältnissen eine Witwe eher sechs Kinder aufziehen als der alleinstehende Mann ein einziges!

Nur auf Grund dieser drei moralischen Forderungen dürfte das Eheleben eine Regeneration erfahren, welche das Familienleben zu einer höheren geistig-sittlichen Einheit umformt, welche in der gattungsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit ihren idealen Beruf erfüllt*).

Sechstes Kapitel.

Die Ethik des geistigen Lebens.

1. Die Idee der Persönlichkeit.

Die Ethik des geistigen Lebens begründet die sittliche Gestaltung der menschlichen Lebensbeziehungen, welche durch die Vorstellungen vermittelt werden. Im Trieb zur Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung

*) Der Vollständigkeit wegen erwähne ich, dafs die Ethik des sexualen Lebens aufser den hier behandelten Problemen noch drei weitere Abschnitte umfafst, in denen der ethische Wert der Rasse, die Ethik in der Bevölkerungslehre, sowie Ethik und Prostitution zu behandeln sind. Ich weise darauf hin, dafs diese Fragen in einem anderen Buche untersucht werden, das ich unter dem Titel: „Die Darwinsche Theorie und der Socialismus“ an einer früheren Stelle angekündigt habe.

drückt sich das Bedürfnis aus, in bewufsten Zusammenhang mit der umgebenden Welt zu treten, Eindrücke zu sammeln und mitzuteilen, das Bewufstsein mit anschauungsreichen Vorstellungen zu erfüllen.

Durch den Trieb zur Vorstellung entsteht die menschliche Gesellschaft als eine Gemeinsamkeit geistiger Beziehungen. Die Gesellschaft wird ein bewufstes Ganzes, das von eigenen Gesetzen getragen wird.

Sofern der Mensch an dieser geistigen Gemeinschaft teilnimmt, ist er Träger eines Bewufstseins, das sich aus dem Vorstellungstrieb entwickelt; sofern er als Erzeuger der bewufsten Gemeinschaft in ihrer geistesgesetzlichen Gestaltung auftritt, ist er Träger eines vernünftigen Selbstbewufstseins, das im Formtrieb seinen Ursprung hat. Der mit der formerzeugenden Kraft seines synthetischen Gefühlsbewufstseins begabte Mensch ist Persönlichkeit und Träger der menschlichen Gesellschaft als eines lebendigen Kunstwerks. Sittlich-ästhetische Persönlichkeit und sittlich-ästhetische Gemeinschaft sind die Endwerte menschlichen Daseins.

Die Idee der Persönlichkeit und der Gemeinschaft von Persönlichkeiten nach Form und Inhalt zu entwickeln, ist Aufgabe einer Ethik des geistigen Lebens.

Der Mensch mufs die Wahrheit des Lebens selber schaffen. Nicht durch eine Offenbarung von aufsen werden ihm die Aufgaben und Ziele seines Daseins gesetzt, sondern er mufs sie selbst erkennen, indem er sie schaffend hervorbringt. Die schaffende Kraft in seiner Seele ist der formerzeugende Grund seines Gefühlsbewufstseins. Gesetz und Ideal sind die beiden Formen, in denen sich die Einheit schaffende — synthetische — Kraft seines Wesens offenbart. Selbstgesetzgebung und Selbstbildung zur ästhetischen Religion ist der Lebensberuf menschlicher Persönlichkeit.

Die vernünftige Selbstgesetzgebung ist eine zwiefache, indem sie das Gesetz der Wissenschaft und das Gesetz der Sittlichkeit erzeugt.

Indem das Gesetz der Wissenschaft die inhaltvollen Vorstellungen zu einem System der Urteile gestaltet, ist die normative Kraft die Schöpferin der Wahrheit; indem das Gesetz der Sittlichkeit die Triebvorstellungen der Einheit des vernünftigen Selbstbewufstseins unterordnet, ist das Gesetz der Grund der Freiheit.

Wahrheit durch Selbsterkenntnis und Freiheit durch Selbstbestimmung sind die gesetzgebenden Aufgaben der vernünftigen Persönlichkeit.

Vereinigung von wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und sittlicher Selbstbestimmung zum Adel des ästhetischen Charakters ist der Endpunkt und Endwert menschlichen Lebens.

Wie ein Kunstwerk steht die ästhetische Persönlichkeit des menschlichen Charakters da. Die Schönheit hat nicht die Form eines Gesetzes, sondern eines Ideals. Um Menschen zu ästhetischen Charakteren heranzubilden, bedarf es keines Katechismus und Moralkodexes, sondern eines lebendigen idealen Charakters, der wie ein Kunstwerk auf Gefühl und Bewufstsein anderer einwirkt.

Die ästhetische Persönlichkeit ist die Form des individuellen Lebens, in welcher sich der Inhalt seines ganzen Daseins ausleben mag. Das Glück, welches in der Harmonie von Stoff und Form genossen wird, ist das menschenwürdige schöne Glück. Weder in der Niederung der sinnlichen Bedingungen unseres Daseins sich von den Stoffbegierden gesetzlos und formlos treiben zu lassen, noch auf der Höhe der Resignation und eines windbeutelichen Formenstolzes dem Leben zu entfliehen und im geheimen nach einer jenseitigen Glückseligkeit zu schielen, — sondern das Leben zu bejahen, den sinnlichen Stoff der Natur aufser uns und in uns im schönen Gleichgewicht der Seele

und der Selbstgenügsamkeit des Gemütes zu geniefsen, ist das Glück des Menschen, und das Glück ist der Sinn des Lebens.

Persönlichkeit bedeutet nicht Stillstand, sondern Entwicklung. Innerlich zu wachsen, eigenartig und harmonisch die Eindrücke zu assimilieren und auf die Aufsenwelt zurückzuwirken; stündlich neu geboren zu werden; in Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung fortzuschreiten, Kraft zur Selbsterlösung zu gewinnen, den Endzweck des Lebens in einer fortschreitenden Selbsterziehung zu bethätigen und zur Frucht unseres Glückes heranreifen zu lassen, ist der ästhetisch-sittliche Beruf des Menschen; denn die Form ist das Ende der synthetischen Kraft, sie ist der ästhetische Ausdruck innerer Vollkommenheit.

Selbstverantwortung in sich zu gründen, sich nicht als Mittel gebrauchen zu lassen und der Menschen Knecht zu werden, sondern sich als Selbstzweck zu behaupten und zu erhalten, persönlich zu anderen Persönlichkeiten in die freie Gemeinschaft der Arbeit und des Genusses zu treten, ist das Fundament einer geistigen Gesellschaftsordnung, für welche das Ideal nicht mehr wie ein fern glänzender Stern über Wolken leuchtet, sondern welche mit dem sittlichen Beruf und dem idealen Gehalt der Kunst einmal Ernst macht, und Freiheit und Schönheit aus den vergilbten Büchern und den verschlossenen Gefäfsen des Menschentums in dem Strom des geschichtlichen Lebens einfliefsen läfst. Dann wird man einsehen, dafs die Ideen nicht Hirngespinste sind, noch jenseits der Welt ihr Wesen treiben, sondern dafs sie in dem glühenden Herzen der irdischen Menschheit ihre Wohnstätte gefunden haben.

Nicht alle sind zu gleich starker Individualität veranlagt. Der Freiheitstrieb und Stofftrieb sind bei verschiedenen Menschen von ungleicher Art und Kraft; daraus resultiert eine unendliche Verschiedenheit von

Vollkommenheits- und Glücksstufen, welche die Bewegung und Entwicklung innerhalb der Gesellschaft in stetem Flufs erhält.

Das Recht der starken und überlegenen Persönlichkeit besteht nicht darin, andere zu knechten und auszubeuten, sondern die Schwachen und Armen an Geist zu leiten und zu lenken. Nicht Herr und Gewaltiger, sondern Führer und Wegweiser zum Guten sollen die Weisen und Grofsen unter den Menschen sein, und der gröfste der Menschen spricht: Ich aber bin unter euch wie ein Diener.

Die geniale Persönlichkeit ist die Schöpferin des Ideals im gattungsgeschichtlichen Fortschritt. Das Entwicklungsziel der Gattung liegt in ihren stärksten Individuen, welche im Dienst der Gattung durch fortschreitende Idealerzeugung den Typus zu höheren Formen emporheben.

Die exemplarische Persönlichkeit ist eine Offenbarung des Urbildes der Menschheit. So sehen wir zu Sokrates, Jesus, Goethe und vielen anderen hervorragenden Menschen auf als den vorbildlichen Lebenskünstlern, welche uns das Ideal des Lebens offenbaren. Wir lernen willig und gern von ihnen und suchen als ihre Jünger das eigene anvertraute Pfund nach bester Kraft zu vermehren.

Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung und Selbsterlösung sind die drei Beziehungsarten, durch welche das persönliche Individuum im geistigen Verkehr mit der Gesellschaft reagiert. Der wissenschaftliche, sittliche und ästhetische Mensch mit den Formen persönlicher Überzeugung, Autorität und Liebe bildet das Glied der menschlichen Gemeinschaft als eines geistigen Reiches von absoluten Endzwecken und Endwerten.

2. Die Selbsterkenntnis.

Die Selbsterkenntnis ist Anfang der Selbstprüfung und diese der erste Schritt zur Weisheit.

Selbsterkenntnis und Welterkenntnis ist nicht von einander zu trennen; in demselben Maſse wie die Wissenschaft der Auſsendinge zunimmt, wächst die Erkenntnis des eigenen Selbst, seiner Fähigkeiten und Irrtümer.

Die Wissenschaft soll nicht bloſs Kenntnisse sammeln. Ihre ethische Bedeutung liegt darin, die Kenntnisse zu einer Erkenntnis zu vertiefen, das Wissen zu einem Gewissen zu steigern. Das Wissen soll für das Leben fruchtbar gemacht werden, sowohl für das Innenleben des einzelnen Menschen als für das gesamte Leben der Gesellschaft, um es in unmittelbare Beziehung zu den technischen, sittlichen und ästhetischen Aufgaben der Menschheit zu bringen.

Der einzelne Mensch kann nicht alles selbst erkennen. In vielen Fällen muſs er sich auf das Zeugnis anderer verlassen. Die Differenzierung der wissenschaftlichen Aufgaben zwingt selbst den einzelnen Forscher, auf sein Specialgebiet sich zu beschränken. Noch vielmehr muſs derjenige, welcher die Wissenschaft nicht zu seinem Lebensberuf gemacht hat, sich auf die Angaben anderer verlassen und seine eigene Ansicht daran anknüpfen. Und doch ist es ethische Pflicht und ästhetisches Ideal, ein möglichst einheitliches und treues Vorstellungsbild von der Welt zu gewinnen. Wahrheit zu forschen, ist die unbedingte Aufgabe jeder menschlichen Persönlichkeit.

Erkenntnis ist das Ziel der Wissenschaft, und die kritische Selbstbesinnung auf die Wege und Grenzen des Erkennens ist nicht nur selbst eine wissenschaftliche, sondern auch ethische Forderung. Es giebt ein wissenschaftliches Gewissen, vor dessen Forum alle Beobachtungen und

Überlieferungen geprüft werden müssen, bevor sie den Stempel der Wahrheit aufgedrückt erhalten.

Die Wissenschaft ist ihrem Inhalt nach keine absolute, denn sie ist ein Prozefs im Kampf der Gedanken. Auch die Erkenntnis wird durch eine Art geistiger Zuchtwahl gewonnen; sie ist das Resultat einer kritischen Auslese, das Überleben des vollkommeneren Gedankens im geschichtlichen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes. An diesem Prozefs nimmt jeder Mensch nach Kraft und Neigung teil. Weil die Wahrheit sich nur in Geschichte und Gesellschaft vollzieht, mufs der Einzelne gewisse Regeln befolgen, welche ihm den Wahrheitswert mitgeteilter Vorstellungen sicherstellen. Das Bewufstsein von dem Wahrheitswert einer Vorstellung ist Überzeugung. Die Regeln der Überzeugung sind Erfahrung und Vertrauen.

Alle Wahrheit, lehrt Kant, liegt in der Erfahrung. Er war es, der den Begriff der Erfahrung in vorbildlicher Weise begründete und dem Menschen zurief: sapere aude, d. h. habe den Mut dich deiner eigenen Vernunft zu bedienen.

Der Mut, seine eigene Vernunft zu gebrauchen und nicht blind auf die Angaben und Mitteilungen anderer sich zu verlassen, ist der Mut der Wahrhaftigkeit. Selbstbesinnung auf die Bedeutung und den Ursprung der Vorstellungen ist das kritische Geschäft unserer Vernunft. Nicht an die laxe Erfahrung des täglichen Lebens anknüpfend, sondern den strengen Begriff der Erfahrung zum Prüfstein der Vorstellungen wählend, wird der Mensch ein Wahrheitssucher, und jeder Mensch soll ein Wahrheitssucher, d. h. Philosoph sein; denn in seinem höchsten Gedanken liegt der Grund seiner Pflicht und seines Glückes. Alle Wahrheit ist Erfahrung, und es wäre das Ziel einer vollendeten Persönlichkeit, alle ihr zufliefsenden Vorstellungen aus erster Quelle, d. h. aus unmittelbar persönlicher Erfahrung zu erhalten. Da die Wahrheit ein Unendliches

und der Mensch ein Endliches ist, so mufs der Forscher in den Gesetzen der Erfahrung und anknüpfend an den bisherigen Inhalt der Erfahrung die Vorstellungen anderer zu werten suchen. Dazu gehört nicht nur Vernunft, sondern auch Vertrauen. Das Gewissen des wissenschaftlichen Glaubens ist der Prüfstein der mitgeteilten und überlieferten Vorstellungen, wenn die eigene Erfahrung nicht ausreicht. Teilt jemand eine Nachricht oder Beobachtung mit, welche sich in die Reihe der bisherigen eigenen Erfahrungen nicht einordnen läfst, so überlege man dreierlei: ob derjenige, welcher die Vorstellung übermittelt, intellektuell dazu qualifiziert ist, die Beobachtung zu machen und ihren objektiven Gehalt zu prüfen, ob man ihm moralisch vertrauen kann, dafs er die Wahrheit sagen will, und ob sonst alle Umstände es glaublich machen, dafs die Vorstellung einer wirklichen Erfahrung entsprungen ist; und man wird einer Nachricht mehr oder weniger Erfahrungswert beilegen, je nachdem die Bedingungen einer wissenschaftlichen Erfahrung erfüllt sind.

Einheit der Begründung in allen Urteilen ist der formale Mafsstab von Welt- und Selbsterkenntnis. Fragt man immer nach dem Grunde einer Meinung, so wird man die überflüssigsten und gedankenlosesten Diskussionen von vornherein abschneiden; denn der heftigste Streit in Gesprächen entspringt meist der Grundlosigkeit der Behauptungen, welche im hitzigen Gefecht eigensinnig gegenübergestellt werden.

Erkenne die erwiesene Wahrheit offenherzig und gern an, und verschanze dich nicht auf einem sogenannten Standpunkt. Auch wenn dir dein Feind eine Wahrheit sagt, bekenne dich zu ihr, das bist du dir selber schuldig. Sei bereit, deinen Standpunkt täglich und stündlich zu ändern, wenn es eine neue Erfahrung verlangt. Verlache die Phrase von der felsenfesten Überzeugung und schwöre keinem

Prinzip ewige Treue. Nur so entgehst du der Sklaverei des Dogmas und der Narrheit der fixen Idee.

Wenn man eine gewissenhafte Selbstzucht der Gedanken übt, wird man im Laufe der Lebenserfahrung allmählich einen Standpunkt gewinnen, auf dem man nicht zu fürchten braucht, in der Ebbe und Flut der Gedanken unaufhörlich hin und her geschleudert zu werden. Nur Wahrhaftigkeit führt zur Wahrheit.

Die Selbsterkenntnis im Gesetz der Wissenschaft ist der eine Quell, aus dem der Inhalt der Persönlichkeit entströmt. Selbsterkenntnis ist der Weg zur Selbstbestimmung, die Wahrheit der Weg zur Freiheit. Sokrates erhob die Inschrift auf dem Delphischen Tempel, der die Selbsterkenntnis empfiehlt, zum Grundstein jener Philosophie, welche Platon zur Höhe des geistigen Menschentums führte, und derjenige unter den Menschen, der die Wahrheit des Lebens am tiefsten erfaſst hat, sprach zu seinen Jüngern: die Wahrheit wird euch frei machen.

3. Die Selbstbestimmung.

Während die Selbsterkenntnis den Menschen als eigenen Denker darstellt, macht die Selbstbestimmung den Menschen zum eigenen Richter.

Das Richteramt des Menschen über seinen Lebenswandel, seine Begierden und Thaten, liegt in seinem Berufe zur praktischen Vernunft. Das moralische Selbstbewuſstsein motiviert und beurteilt den moralischen Wert seiner Handlungen; er selbst macht in der höchsten Kraft der Selbstbestimmung seine Handlungen zu verantwortungsvollen Erzeugnissen seines freien Wollens.

Er ist nicht nur Träger, sondern vielmehr Erzeuger des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz ist nicht ein von auſsen, von Menschen oder vermeintlichen Göttern aufgedrungenes fremdes Gebot, sondern es drückt sein

eigenstes Wesen aus, das mit ihm unmittelbar verknüpft und identisch ist.

Die Moralität ist Autonomie, Selbstgesetzgebung kraft eigenen vernünftigen Selbstbewufstseins. Der moralische Mensch ist das Werk der eigenen Zucht und Bildung, einer inneren Entwicklungsgeschichte.

Es giebt nur eine moralische Autorität, und die ist identisch mit der Majestät und Heiligkeit der moralischen Vernunftgebote.

Weder die Autorität irgend eines Menschen noch eines erdichteten Gottes kann der Grund zu pflichtmäfsigen Handlungen sein.

„Du sollst" und „Du sollst nicht" darf kein Mensch zum anderen Menschen sagen. Die Autorität im Menschen ist die Autorität der vernünftigen Gründe, mit welcher er auf andere einwirkt. Der moralisch-gesetzgebende grofse Mensch hat die Aufgabe eines Erziehers und Menschenbildners, nicht die eines gewaltführenden Herrschers.

Es giebt keine Autorität der Gewalt und der Überlieferung, sondern nur die Bestimmungskraft fortwährender Selbstprüfung und Entwicklung.

Darum besinne dich, Mensch, auf die hohe Bestimmung, eigener Ankläger und eigener Richter zu sein. Mache deinen sittlichen Beruf zu einer öffentlichen Angelegenheit und hole dein Recht nicht bei gewerbetreibenden Rechtsanwälten und staatlich angestellten Richtern. Die Autorität des Staatsgesetzes ist Übermacht infolge physischer Gewalt und ideeller Knechtung der „Unterthanen". Sei nicht unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über dich hat, denn sie ist nicht von Gott. Dein moralisches Gesetz steht über dem staatlichen Gesetz. Jenes ist das Gesetz der Freiheit, dieses das Gesetz der Knechtschaft.

Es giebt nur eine Autorität des Handelns, das ist die Autorität des Charakters und der Sachverständig-

keit. Der gute Mensch und der verständige Mensch sei dir ein Lehrer und Führer.

In der wissenschaftlichen Erkenntnis hat man schon lange die Freiheit der Diskussion geübt, aus welcher die Wahrheit geboren wird. Für die dogmenlose Wissenschaft ist die Wahrheit das Ergebnis eines Zusammenwirkens und fortwährenden Ausleseprozesses der Versuche und Beobachtungen. Was für die Wissenschaft, kann und mufs auch für die Sittlichkeit gelten, dafs die Autorität des Guten in dem Resultat eines moralischen Ausleseprozesses immer von neuem gewonnen werde. Das Gute soll wie das Wahre in jedem Augenblick, in jedem Urteil und in jeder Handlung nach Wert und Gesinnung neu geboren werden.

Die Gesellschaft als eine geistige Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten ist das Reich der Freiheit, nicht im Sinne der Zügel- und Schrankenlosigkeit, sondern der moralischen Freiheit durch vernünftige Selbstbestimmung der Individuen.

Auf Grund einer genossenschaftlichen Organisation der Arbeit erhebt sich durch freies Zusammenwirken der Einzelglieder ein Gebäude geistigen Lebens, worin ein Wetteifer des Geistes und Willens, ein innerer Kampf und Ausleseprozefs sich vollzieht, in welchem Charakter, Sachverständigkeit und Vertrauen die einzigen Bestimmungsgründe zur Wahl von Personen der Ordnung und Verwaltung sind.

Charakter und Sachverständigkeit sind deshalb die einzigen moralisch-gerechtfertigten Gründe der Über- und Unterordnung. Wir wissen aber, dafs die moralischen und intellektuellen Kräfte nur in ganz geringem Grade die privilegierten Eigenschaften einer Familie, eines Standes und einer Klasse sind, sondern dafs in jedem Menschen die Anlage und der Beruf zu jenen persönlichen Kräften vorauszusetzen ist. Niemand kann beweisen, dafs alle

Menschen abstrakt gleich, noch dafs alle quantitativ oder qualitativ gleich befähigt seien. Aber man kann ebensowenig jemandem bei der Geburt ansehen, wie weit oder wozu er befähigt ist. Die Natur ist ebensosehr demokratisch wie sie aristokratisch ist. Die Aristokratie als Herrschaft der Besten ist Sache einer ununterbrochenen socialen und historischen Zuchtwahl, die immer von neuem erzeugt werden mufs. Die Autorität des guten und verständigen Menschen stützt sich nicht auf Adelsbriefe, kirchlich sanktionierte Gottesgnade, Geldbesitz und staatlich approbierte Zeugnisse, sondern auf die freie Energie einer moralischen Persönlichkeit.

Wie in der Wissenschaft sich der Erkennende den Gründen der Wahrheit, so soll in der sittlichen Gemeinschaft der Handelnde sich der moralischen Einsicht unterordnen. Charakter und Sachverständigkeit sind allein die Wertmafse für die wirtschaftliche und administrative Organisation einer moralischen Gesellschaft, wo die Individuen zu freiem Zusammenwirken gemeinsamar Interessen sich unter- und überordnen. Auch die Entwicklung mufs das Gesetz der gesellschaftlichen Gliederung sein, in welcher Freiheit und Autorität harmonisch miteinander verbunden sind.

4. Die Selbsterlösung.

Die persönliche Form des geistigen Lebens findet ihren Abschlufs im eigenen Priestertum des Menschen.

In der Gemeinschaft ästhetischer Sittlichkeit ist der Unterschied von Laie und Priester aufgehoben. Nicht Priester einer Kirche oder Diener am Wort Gottes, sondern Hüter und Verwalter seines heiligen Berufes am Altare des eigenen Lebens zu sein, ist das Amt der allgemeinen Priesterschaft.

Das eigene Priestertum besteht in der Heiligkeit der

Liebe. Alle Menschen sollen wir achten, weil sie uns gleich zu Vernunft und Würde berufen sind. Der Mensch, eine Brücke zwischen Endlichem und Unendlichem, kann nicht nach einem Pflichtgebot alle Menschen lieben, denn die Liebe ist kein Gesetz, sondern ein Ideal, kein objektives, sondern ein subjektives Prinzip des Lebens. Die Liebe ist ein inneres freies Wachsen zur Heiligkeit der ästhetischen Religion. Das Reich der Liebe ist unendlich und ungeschlossen. Vertrauen, Achtung und Liebe sind die gefühlsmäfsigen Beziehungen in der geistigen Gemeinschaft. Vertrauen und Achtung sind ein allgemeines Gebot des Gesetzes. Doch die Liebe ist das Innerste und Höchste des Individuums, das der Mensch nur einer Auswahl von anderen erteilen kann. Der allgemeinen Menschenliebe ist der Mensch nur im stufenweisen Fortschreiten inneren Wachstums fähig. Selbst derjenige, der der heiligste Priester der Liebe war, liebte Johannes und Lazarus mehr als die übrigen.

Wir müssen manchen Menschen achten und können ihn doch nicht lieben. Aber wir dürfen nur diejenigen lieben, welche wir zugleich achten können. Die Achtung ist die Säule, an welcher unsere Liebe sich emporrankt, um einen Tempel zu schmücken, in welchen alle Menschen eingehen; und in diesem Tempel steht der Nazarener mit seinem Herzen voll unendlicher Liebe und spricht als Heiliger der Menschheit: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater denn durch mich. Kant sagt vom genialen Künstler: der Meister macht es vor und der Schüler mufs es nachmachen. Das gilt auch von der exemplarischen Meisterschaft der Lebenskunst, wie sie uns Jesus vorbildlich gelebt hat.

Die Liebe ist der Weg der Selbstvollendung, und im Priesterberuf eines jeden Menschen liegt der Beruf der Selbsterlösung. Im eigenen Priestertum vollzieht der Mensch die höchste Funktion seines Lebens. Selbsterkenntnis und

Selbstbestimmung führen zur Selbsterlösung in der Liebe; Naturgesetz und Moralgesetz finden ihren Einklang im Ideal der Schönheit. Liebe und Schönheit sind die Endwerte menschlicher Bestimmung und darüber hinaus giebt es keine Hoffnung und Gewifsheit. Die Liebe ist aber der schöne Charakter des Gemütes, und die Schönheit die sinnenfällige Offenbarung der Liebe. In der Liebe ist der Mensch vollendet, denn sie ist das Band der Vollkommenheit. Das Lebenswerk soll ein Kunstwerk sein.

Der ästhetisch erlöste Mensch fürchtet nicht den Tod. Für ihn gilt das Wort Demokrits: Wo wir sind, da ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, da sind wir nicht. — Nach dem Tode ist, was vor der Geburt gewesen ist. Man fragt nach dem Jenseits des Todes und ist unbekümmert um das Jenseits der Geburt. Falsche Priester des Lebens sind es, die den Menschen Unsterblichkeit lehren und sie um ihr kurzes Glück betrügen. Bleibt der Heimat treu, darin ihr geboren seid, ihr Erdensöhne: Eure Unsterblichkeit liegt nicht hinter und nach eurem Leben, sondern in den Werten und Zwecken, die ihr eurem Leben selbst gegeben habt. Nicht nach Jahren und Stunden berechnet ängstlich den Wert des Lebens, sondern nach dem Inhalt, den ihr erlebt und nach dem Werk, das ihr geschaffen habt.

Die Jenseitsmaterialisten predigen Euch von Glückseligkeit und — Rache. Ihnen ist es nicht genug, in diesem Leben nach dem Gebot „Auge um Auge, Zahn um Zahn" zu handeln, sie wollen auch eine ewige Vergeltung. Ihnen gebricht es an moralischer Scham, die euch mit der unendlichen Liebe Gottes überschütten, weil sie zu arm sind an endlicher Liebe zu den Menschen. Die ästhetische Religion kennt keine Unsterblichkeit und ewige Vergeltung im Sinne des Dogmas, denn nicht zu sterben und ewig zu vergelten ist unästhetisch und unmoralisch.

Der Mensch soll täglich sterben und täglich wieder-

geboren werden. Das ist der Sinn des Menschenlebens: die ewige Wiedergeburt der Lebenswerte. Der Mensch soll zur rechten Zeit sterben lernen, nicht dem Zufall das Ende seines Lebens anzuvertrauen, sondern aus dem Leben scheiden, wenn er es für gut und notwendig hält. Moralisierende Philister mögen die Selbsttöter sittlich ächten, subtile Gelehrte sie für Irrsinnige erklären und fanatische Priester ihre ungeweihten Leiber an der Kirchhofsmauer verscharren, — für uns ist der Standpunkt der Stoiker eine moralische Weisheit. Es wäre das gröfste Verbrechen, einen Menschen gegen seinen Willen zu erzeugen, wenn der Mensch nicht die Freiheit hätte, willkürlich aus diesem Leben zu scheiden. Wer den Selbstzweck verloren hat, möge freiwillig von der Bühne zurücktreten, auf welche ihn ein fremder Wille gesetzt hat. Die Selbsttötung ist das letzte Opfer des Menschen als eigenen Priesters — als Selbsterlösers.

Siebentes Kapitel.

Die Erziehung der Menschheit.

1. Organisation und Erziehung.

Die Ethik des geistigen Lebens findet ihren Abschlufs in der Erziehung des Menschen, welche ihn zur sittlich-ästhetischen Bestimmung und zur persönlichen Kultur der Humanität auf dem Wege individueller Entwicklung hinführt. Die individuelle Erziehung ist die Gegenseite der socialen Organisation. Die wirtschaftliche Organisation der Arbeit und die moralische Erziehung des menschlichen Bewufstseins bedingen sich wechselseitig. Eine praktische Ethik, welche mit dem sittlichen Beruf und den sitt-

lichen Kräften des Menschen aufrichtig Ernst macht, mufs auf die Erziehung des Menschen das Hauptgewicht legen, da die Organisation der wirtschaftlichen Produktion von der sittlichen Gesinnung der Gesellschaftsglieder getragen werden mufs, wenn ihr auf die Dauer Bestand und Fortschritt gewährleistet werden soll.

Wir denken nicht im entferntesten daran, in irgend welche Staatsgesetze die sociale Organisation festzuketten. Im Gegenteil soll der Mensch von aller staatlichen Gesetzgebung befreit werden; denn die geschichtliche Erfahrung zeigt, dafs Gesetze weder zur Vervollkommnung noch zum Glück der Menschen irgend etwas beigetragen haben. Die Gesetze können nie besser sein als die Menschen, welche ihnen gehorchen sollen. Die wahren Gesetzgeber der Menschheit sind nicht die Politiker, sondern die Ethiker. Sokrates, Platon, Jesus, Paulus, Spinoza und Kant sind moralisch gesetzgebende grofse Individuen gewesen, die aus dem Innern des Menschen, aus Vernunft und Gefühl die Gemeinschaft der Menschen entwickelten. Den Selbstbetrug politischer Regierungsgesetze mufs ein aufgeklärtes Selbstbewufstsein zurückweisen. Es gilt die Politik durch die Ethik zu überwinden.

Das Individuum mufs aus staatlicher und kirchlicher Knechtschaft zur vernünftigen Selbstthätigkeit erzogen werden. Wann hat man je mit dem sittlichen und vernünftigen Beruf einmal Ernst gemacht? Darum mufs man alle Gründe, welche die Unfähigkeit der grofsen Menge zu Vernunft und Freiheit beweisen sollen, verwerfen, da sie keine Gründe wirklicher Erfahrung sind. Alle Kraft und das beste Wollen ist auf die Erziehung des Menschen zu richten, welche bisher in einer unverantwortlichen Weise vernachlässigt worden ist. Man hat die grofse Menge nur so weit erzogen und unterrichtet, als es notwendig war, um sie im Interesse der Klassenherrschaft ausbeuten zu können. Die Überwindung der Klasse ist nur möglich durch eine

Erziehung, deren praktisches Ziel eine konsequente ethische Ökonomie ist.

Wir wollen keine Strafgesetze, auch wenn man die Theorie der Strafe noch so fein ausspinnt und durch allerlei abgeschmackte Gründe rechtfertigt. Hat man sich doch soweit an der Menschheit versündigt, die Strafe als eine ethisierte Rache zu verteidigen. Wir sollen aber nicht rächen, sondern retten. Die moralische Gerechtigkeit verneint das staatliche Recht der Strafe. Richtet nicht, auf dafs ihr nicht gerichtet werdet, spricht der Nazarener, der nicht gekommen ist, zu richten und zu strafen, sondern sich zu erbarmen. Lächerlich und unwürdig erscheint die neueste naturwissenschaftliche Strafrechtstheorie Häckels, der in einer unglaublichen Verblendung die Todesstrafe der Verbrecher durch Vergleich mit dem Ausjäten des Unkrautes im Sinne einer socialen Auslese rechtfertigt. Gegenüber antisocialen Tendenzen hat die Gesellschaft nicht nur des Recht des Schutzes, sondern vielmehr die Pflicht der Verhütung und Besserung.

Schon früher ist darauf hingewiesen worden, mit welch treffenden Gründen Anacharsis, Platon und Spinoza die staatliche Gesetzesmacherei verworfen haben. Platon unterscheidet zwischen Gesetzen der Tugend und Gesetzen des Staates, wie Kant zwischen Moralität und Legalität. Er hält es für schimpflich, viele Gesetze in gerichtlicher Beziehung zu geben, um durch Strafe und Drohungen die Menschen von bösen Begierden abzuschrecken. Es giebt nach ihm keinen stärkeren Beweis für eine schlechte und schimpfliche Erziehung, wenn freie Männer sich bei Richtern ihr Recht holen „aus Mangel an eigenem“.

Darum macht Platon die Erziehung und Bildung zum grundlegenden Gedanken seiner Republik. Bildung zur moralischen Selbständigkeit und erzieherische Auslese im gesellschaftlichen Entwicklungsprozefs sind das Fundament seines Staatsideals, das die Gerechtigkeit verwirklichen soll.

Wir sind überzeugt, daſs — prinzipiell und vergleichend gesprochen — der menschlich-sittliche Gehalt der Jesulehre eine ideelle Vertiefung und Vervollkommnung Platonischer Gedanken ist, und nicht minder darf man sagen, daſs eine kritische und besonnene Auffassung der Entwicklungslehre Darwins mit den höchsten moralischen Idealen des Griechentums und Christentums nicht in Widerspruch steht, sondern vielmehr ihre Forderungen durch wissenschaftliche Begründung unterstützt.

Organisation und Erziehung ist der Inhalt der angewandten Ethik. In diesen beiden Richtungen hat sich alle technische und geistige Kraft der Gesellschaft zu bewegen. Die menschliche Gemeinschaft ist in stetem Fluſs des geschichtlichen Fortschrittes begriffen, weshalb die Freiheit der Entwicklung das oberste Gesetz des socialen Lebens sein muſs. Die moralische Erziehung zur Freiheit der Selbstbestimmung ist der einzige Weg zur socialen Gerechtigkeit, und alles andere ist eitel Machwerk und Selbsttäuschung.

Was an den Kindern versäumt wird, rächt sich an den Erwachsenen, und was man in der Kindheit und Jugend vernachlässigt, muſs später vielfältig bezahlt werden. Was Erziehungsanstalten versäumen, müssen Gefängnisse und Zuchthäuser in unzulänglicher und unwürdiger Weise nachholen. Statt Krankheiten durch gesunde Wohnungs- und Fabrikanlagen und durch eine rationell-hygienische Organisation der Arbeit zu verhüten, müssen Kranken- und Siechenhäuser errichtet werden. Alle die Kräfte, welche in thörichter Bestrafung der Verbrechen und in aussichtsloser Behandlung der Krankheiten sich aufzehren, sollten auf Organisation und Erziehung angewandt werden. Man muſs auf die Gründe der gesellschaftlichen Mängel zurückgehen, um an der Quelle die Ursachen von Verbrechen und Krankheiten möglichst zu ersticken. Erst macht man die Menschen krank und verbrecherisch, um hinterdrein an ihnen medizinisch und juristisch herum zu kurieren.

Organisation und Erziehung sind die einzigen rationellen Mittel, welche die Regeneration und den Fortschritt der Menschheit bedingen. Die Organisation eines wirtschaftlichen Socialismus und die Erziehung zu einem moralischen Individualismus sind die notwendigen Forderungen, welche das Gesetz der Entwicklung an das gegenwärtige Geschlecht zu richten hat.

2. Individuum und Gattungsgeschichte.

Die Lehre von der Entwicklung bringt den einzelnen Menschen mit Gesellschaft und Geschichte in einen engsten Zusammenhang, der im biogenetischen Grundgesetz seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Die Beziehung von Tier und Mensch, von Natur und Kultur wird durch die genetische Auffassung zu einem einheitlich zusammenhängenden System von thatsächlichen Vorgängen erweitert, was auf eine Theorie der moralischen Erziehung der Menschheit den gröfsten Einflufs ausüben mufs; nicht minder wird die moralische Erziehung als eine praktische Kunst des Menschenlebens durch die Entwicklungslehre grundlegende Prinzipien erhalten.

Die Entwicklungslehre bringt einen Sinn in die menschliche Geschichte. Dieselbe erscheint uns nicht mehr als ein regelloser Haufe von Unsinn und Gewalt, noch viel weniger als ein Experiment göttlicher Vorsehung und Leitung. Die Geschichte der Menschheit ist ein Werk des sich entwickelnden Menschen. Schon Lessing, Kant und Herder, die über den Gang der Menschengeschichte unter den früheren Philosophen am tiefsten nachgedacht haben, sehen in ihr eine Entwicklung zu Vernunft und Humanität und erkannten in der Geschichte einen Fortschritt zu moralischen Zwecken.

Langsam und Schritt für Schritt sehen wir die Menschheit aus der dunklen Vergangenheit ihrer tierischen Ab-

stammung zum vernünftigen Selbstbewufstsein sich emporheben. Durch unzählige Versuche und Erfahrungen, mit unsäglichen Mühen und Irrtümern beschwert, schlängelt sich der Weg des Menschentums durch die Unendlichkeit der Geschichte und verbreitert sich allmählich zur Heerstrafse der geistigen Kultur, deren Frucht das vernünftige Selbstbewufstsein ist. Die Geschichte ist eine Selbsterziehung der Menschheit zur Freiheit der Vernunft. Lessing war es, der zuerst den Schritt wagte, in der Geschichte eine moralische Erziehung des Menschengeschlechts zu erblicken; ihm ist Erziehung gleichbedeutend mit Offenbarung. Noch aber hat sich Lessing nicht ganz den Vorurteilen der Theologie entwunden. Erst die Lehre von der tierischen Herkunft des Menschen konnte in ihren wissenschaftlichen Konsequenzen eine Geschichtsauffassung begründen, welche allen theologischen Wahn in die Flucht schlägt und die Geschichte als eine Selbstschöpfung der Menschheit erkennen läfst.

Das Leben des einzelnen Menschen erhebt sich auf den Werten, welche die Kulturgeschichte der Vergangenheit ihm überliefert hat. Zwischen Individuum und Gattungsgeschichte besteht ein ursächlicher und teleologischer Zusammenhang. Das Leben des einzelnen Menschen ist eine kurze Wiederholung des geschichtlichen Lebens der Menschheit. Dies Gesetz gilt ebensosehr für sein physisches wie sein geistiges Dasein. Wie der Leib des Menschen in seiner Entwicklung eine ontogenetische Wiederholung der physischen Entwicklung des Geschlechtes ist, so ist das Bewufstsein in gleicher Weise eine individuelle Rekapitulation der geistigen Geschichte der Gattung. Wie die fortschreitende Geschichte des Menschengeschlechts Selbstschöpfung und Selbstentwicklung bedeutet, so mufs die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen ein Werk eigener Selbsterziehung sein. Erziehen heifst entwickeln. Und wie der Zweck der Geschichte

in der Freiheit liegt, zu welcher sie hinführt, so mufs der Zweck des Einzellebens Selbstbefreiung sein. Erziehen heifst befreien.

Es war eine Vermenschlichung der Geschichte, wenn man Gott als einen Erzieher der Menschheit erdichtete. Weil man sah, dafs der einzelne Mensch von einem Erzieher zu seinem Menschentum geführt werden mufs, so glaubte man auch für die ganze Menschheit in ähnlicher Weise einen übermenschlichen Erzieher annehmen zu müssen, dessen Vorsehung und Absicht das schwache Menschengeschlecht zu seinem Ziel hinleitet. Die religiöse Selbstverdoppelung des Menschen ist durch die Wissenschaft überwunden, da die Geschichte als das selbsteigene Werk des Menschen erkannt ist, in welchem die Gesetze der kulturellen Auslese im Kampf ums Dasein und das Überleben des Vollkommeneren den Fortschritt zu höheren Lebensformen bedingen.

Mit der konsequenten Übertragung der allgemeinen biologischen Grundsätze auf die Entwicklung des geistig-sittlichen Lebens der Menschheit geht man über die eigene ursprüngliche Theorie Darwins hinaus, der den höchsten Teil der menschlichen Natur, die moralischen Eigenschaften, direkt oder indirekt durch die Wirkungen der Gewohnheit, Überlegungskraft, Unterricht und Religion fortschreiten läfst. Verstand und Religion sind aber vielmehr selbst in ihrem Fortschritt durch das Überdauern des Vollkommenern durch Auslese im Kampf ums Leben zu erklären. Was von der physischen Natur des Menschen, gilt auch in kritischer Übertragung von der geistigen Beschaffenheit des Menschen, da Natur und Kultur eine Einheit der Entwicklung bilden und von denselben Gesetzen der Ursächlichkeit und Zweckmäfsigkeit getragen werden.

3. Erzieher und Zögling.

Lessing hat schon den Gedanken ausgesprochen, dafs jeder Mensch eben die Bahn durchlaufen müsse, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, und Kant wirft gelegentlich die Frage auf, ob die Erziehung im einzelnen wohl die Ausbildung der Menschheit im allgemeinen, durch ihre verschiedenen Generationen, nachahmen solle. In ähnlicher Weise ist auch die Lehre Platons aufzufassen, dafs das Bewufstwerden des einzelnen Menschen die Wiedererinnerung an ein Leben vor der Geburt sei.

Diese Gedanken und Andeutungen haben, wie schon ausgeführt wurde, durch die biologische Entwicklungslehre grundlegende wissenschaftliche Bedeutung empfangen und sind dazu geeignet, den Begriff der Erziehung klarzustellen und zu vervollkommnen.

Dasselbe genetische Verhältnis, das zwischen Individuum und Gattungsgeschichte im allgemeinen besteht, hat seine besondere Bedeutung für den Erzieherberuf des Menschen. Soweit in der Geschichte Fortschreitung zur Freiheit ist, erlöst sich die Menschheit von der Macht des Zufalls und dem Gesetz des Schicksals, und ähnlich soll der Erzieher, soweit er Entwickler und Befreier ist, den Zögling zur Selbstbefreiung anleiten.

Der Erzieher soll kein Herrscher und Regierer sein, sondern die Stelle eines Leiters und Wegweisers übernehmen. Er soll zur Selbsterziehung erziehen. Dem Zögling mufs sein Wachsen und Werden als eigenes Werk bewufst werden, zu dem ihm der Erzieher als Rater und Helfer zur Seite steht, indem er den Formtrieb über den Stofftrieb die Übermacht gewinnen läfst.

Was in der Geschichte durch einen langwierigen Ausleseprozefs erreicht wird, mufs der Erzieher durch kritische Auswahl der Bildungsmittel bei seinem Zögling wiederholen. Der Erzieher ist ein Zuchtwähler.

Der Mensch braucht nicht alle die Irrtümer und Versuche zu wiederholen, welche die Menschheit erfahren hat. Aber das, was bisher mehr aus Gewohnheit und Überlieferung geschah, soll mit kritischem Bewufstsein und auf Grund wissenschaftlicher Prinzipien geschehen. Man soll die Praxis der Erziehung auf einer Theorie der Erziehung aufbauen, welche aus der Erfahrung und dem Ziel der menschlichen Entwicklung gewonnen wird. Darin besteht die grofse Weisheit und Kunst des Erziehers, dem sich entwickelnden Menschen aus dem historischen Erfahrungsschatz des Menschengeschlechts nur diejenigen Bildungsreize zweckmäfsig darzubieten, welche auf dem rationellsten und kürzesten Wege den Menschen zu seinem Ziele führen.

Die kritische Auswahl der Bildungsmittel ist bedingt durch die Bildungsziele, welche die Menschheit in eigener geschichtlicher Entwicklung hervorgebracht hat. Die Kultur der Persönlichkeit und ästhetischen Humanität ist das Ziel, von welchem die Erziehung der Kinder und die eigene Selbstbildung bestimmt wird.

Wie die Philosophie als ideales Selbstbewufstsein der Menschheit und als eine kritische Rekapitulation des intellektuellen Entwicklungsprozesses gedeutet wurde, so ist auch die Erziehung ihrem Begriffe nach eine Erhebung des Individuums zum idealen Selbstbewufstsein und die individuelle Erziehung eine kritische Wiederholung der Erziehungsgeschichte des ganzen Geschlechtes.

4. Die intellektuelle Erziehung.

Um den aufwachsenden Menschen zum vernünftigen Selbstbewufstsein zu erziehen, bedarf es einer Entwicklung von innen heraus. Aller Inhalt des Bewufstseins stammt von aufsen, aber die Form des Bewufstseins ist die eigene

gesetzliche Reaktion der sich entwickelnden psychischen Kräfte. Nur in steter Berührung mit der Aufsenwelt können sich die Gesetze des Bewufstseins subjektiv entwickeln. Deshalb mufs der Zögling in unmittelbare Beziehung zu den Dingen gebracht werden. Er soll möglichst alles selbst sehen und erfahren, mit Gefühl, Sinn und Verstand erfassen. Die Erziehung soll ein inneres Wachsen sein, und es ist Aufgabe des Erziehers, die Gegenstände in rationeller Auswahl als Entwicklungsreize dem Kinde darzubieten. Die Entwicklungstriebe sind von Natur gegeben und drängen zur selbstthätigen Entfaltung, deren Energie und Ursache in der vorausgegangenen Entwicklung des ganzen Geschlechtes liegt.

Rousseau verlangt kein anderes Buch als die Welt, keinen anderen Unterricht als Thatsachen.

Nicht aus Büchern, noch aus dem Vortrag des Lehrers soll das Kind seine Wissenschaft allein schöpfen, sondern in unmittelbarer Anschauung der Natur. Statt das Bewufstsein mit Einzelthatsachen zu beschweren, was man bezeichnenderweise „auswendig“ lernen nennt, ist das Gedächtnismaterial nur als Übungsstoff zum Denken auszubilden. Begreifen zu lernen am Leitfaden der Gesetze von Ursache und Zweck, kann nicht früh genug im Kinde angeregt werden; denn ursächliches und zweckmäfsiges Begreifen ist der Anfang des wissenschaftlichen und moralischen Verständnisses. Naturwissenschaft und Kulturgeschichte müssen den einzigen Stoff für die intellektuelle Ausbildung darbieten.

Das Wissen soll in unmittelbarer Beziehung zum Leben stehen; es ist unmöglich und auch unnötig, alles zu wissen. Das Wissen mufs aus den Bedürfnissen der Kinder entwickelt werden, so dafs ein Bedürfnis das andere weckt. Der Erzieher darf nicht fertige Begriffe dem Geiste einprägen, sondern das Kind mufs das Bedürfnis zu den Begriffen und ihren Inhalt selbst entwickeln.

Früher ist der Satz erwiesen worden, dafs ohne Technik keine Logik möglich sei. Wie derselbe in der Erklärung des phylogenetischen Prozesses der Entstehung des logischen Bewufstseins von grundlegender Bedeutung war, so ist auch in der Erziehung des Kindes von diesem Prinzip praktische Anwendung zu machen. Man mufs den Organismus durch einen technischen Apparat erweitern, was in zwiefacher Weise geschehen kann: durch produktive Arbeit und wissenschaftliches Experiment. Denn nur durch eine objektive Thätigkeit können die Begriffe des ursächlichen Wirkens und des zweckmäfsigen Schaffens im kindlichen Geiste entstehen.

Der Gedanke, Erziehung und Arbeit miteinander zu verbinden, ist prinzipiell vom modernen Socialismus aufgeworfen worden. Zuerst von Robert Owen entwickelt, dann auch von Marx und Engels aufgenommen, wird dieses Prinzip für die Umgestaltung der Erziehung von hervorragender Wirkung sein, welche, wie Marx bemerkt, für alle Kinder über einem gewissen Alter produktive Arbeit mit Unterricht und Gymnastik verbinden wird, nicht nur als eine Methode zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktion, sondern als die einzige Methode zur Produktion vollständig entwickelter Menschen. Die heutigen Versuche, in den Schulen Handfertigkeitsunterricht zu erteilen, können nur als Vorstufe und Anfang eines technisch-produktiven Unterrichts gelten.

Die Verbindung von Unterricht mit produktiver Arbeit hat einen hervorragend hygienischen und moralischen Wert. Die grofse Differenzierung in der intellektuellen und wirtschaftlichen Thätigkeit wird möglichst überwunden und die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben überbrückt.

Das wissenschaftliche Experiment ist indes das geeignetste Mittel, begriffliches Wissen zu erwecken. Das technische Experiment ist die kritische Wiederholung eines natürlichen Vorganges, in welchem der ursächliche

und zweckmäfsige Zusammenhang augenscheinlich demonstriert wird. Nur mufs der Fehler vermieden werden, dafs der Lehrer das Experiment im fertigen Zustande vorführt. Der Schüler mufs selbst die Notwendigkeit des Experimentes einsehen und die Mittel und Bedingungen erfinden, welche den Vorgang ermöglichen. Der Sinn des Experimentes mufs im Wechselwirken von Lehrer und Schüler erzeugt werden. Man mufs die verschiedenen Mittel versuchen und die Irrtümer selbst korrigieren lassen, so dafs das fertige Experiment als das Ergebnis einer intellektuellen Auslese der Beteiligten sich herausstellt. Auf diese Weise wird die Wissenschaft nicht dogmatisch überliefert, sondern immer von neuem gefunden.

5. Die moralische Erziehung.

Wie das wissenschaftliche Bewufstsein nur in der Anschauung wirklicher Gegenstände sich gesetzlich ausbildet und seinen Inhalt empfängt, so kann auch das moralische Bewufstsein nur im Verkehr und Umgang mit Menschen aus den angeborenen Keimen sich entwickeln. Die moralische Unterweisung in ihrer autoritären Form ist durchaus zu verwerfen. Weder haben die Eltern das Recht, dem Kinde einfach zu befehlen: du sollst und du sollst nicht, noch sind ihm die moralischen Pflichten auf Grund eines vermeintlichen Gottesgebotes einzuprägen, welches als zweifelloser Ausdruck höchster Weisheit hingestellt wird. Die Ausbildung der moralischen Gesinnung soll Sache eigener Erfahrung sein und an die jeweiligen Lebensbeziehungen anknüpfen, in denen sich der stufenweise Fortschritt des aufblühenden Menschenlebens vollzieht. Die moralische Unterweisung soll eine Erziehung zur Freiheit der Selbstgesetzgebung sein, so dafs der Mensch in seinem geistigen Werden und Erfahren die Vorstellung des moralischen Gesetzes selbst hervorbringt.

Die Erkenntnis des Guten und Bösen mufs aus eigenen Erlebnissen am Leitfaden des Kausal- und Zweckbegriffes als eine allmählich reifende Frucht geerntet werden; und die Aufgabe des moralischen Erziehers besteht darin, die Lebensbedingungen als Entwicklungsreize auf Gemüt und Verstand des Kindes derart einwirken zu lassen, dafs die entstehenden Vorstellungen über die Folgen der Handlungen in der Richtung des moralischen Gesetzes sich entwickeln.

Es ist eines der bedeutsamsten Grundgesetze der Rousseauschen Erziehungslehre, das Kind in der Abhängigkeit von den Dingen zu erziehen. Erst mufs es sich in der physischen Welt zurechtgefunden haben, bevor es in der moralischen sich orientieren kann. Als sinnliches Wesen ist das Kind in den natürlichen Prozefs von Ursache und Wirkung verkettet, und sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz sind darum die ersten Reaktionen, durch welche das Kind mit den Gegenständen verkehrt. Auf diese Weise sucht es sich seiner physischen Umgebung anzupassen und lernt es die Grenzen seiner Kraft kennen. Seine Erfahrung oder seine Ohnmacht, bemerkt Rousseau, mufs ihm als alleiniges Gesetz dienen.

An die Abhängigkeit von den Dingen knüpft der Erzieher an, indem er den Willen des Kindes durch die Dinge leitet und auf die natürlichen Folgen seiner Handlungen aufmerksam macht. Durch erfahrungsmäfsige Korrekturen wird er natürliche Belohnungen und Strafen erteilen, welche sich nicht aus Willkür und Laune des Menschen, sondern aus dem sachlichen Zusammenhang der Geschehnisse mit Notwendigkeit ergeben. Auf diese Weise lernt das Kind die Autorität der sachlichen und ursächlichen Notwendigkeit kennen, welcher kein Mensch entrinnen kann. Ein Kind, das am heifsen Ofen sich den Finger verbrennt, ist ein typisches Beispiel für diese sachliche Erziehung. Ein Kind, das den Auftrag nicht erfüllen will, die Blumen zu begiefsen, mufs man

selbst Durst empfinden lassen, damit es eine analoge Vorstellung über die Wirkung seiner Nachlässigkeit erwirbt. Die natürlichen Strafen, welche der Erzieher verhängt, müssen jedoch das Kind in rationeller Weise treffen, ihm nicht zu Qual und Ärger werden oder gar auf seine Gesundheit schädigend einwirken.

Anders als in seiner Beziehung zu den Gegenständen mufs das Kind in seinem Verhältnis zu den Menschen erzogen werden. Das mechanische Gesetz von Ursache und Wirkung hat für die moralische Welt nicht die grofse Bedeutung wie für die natürliche Welt. Weil in der Menschenwelt psychische und bewufste Glieder in Verbindung treten, darf das Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung nicht alleiniger Bestimmungsgrund der Handlungen sein. Auge um Auge, Zahn um Zahn ist ein niedriges sinnliches Prinzip socialen Lebens. Das Kind, welches geschlagen wird und wiederschlägt, steht auf diesem Standpunkt. Der moralische Erzieher mufs über die Folgen der Handlungen, welche Menschen treffen, nicht blofs kausale, sondern teleologische Vorstellungen erwecken. Die Folgen müssen zwar im Zusammenhang mit den Handlungen kausal gedacht werden, aber die kausalen Vorstellungen müssen moralische Werte erhalten. Die moralischen Affekte der Freude und Trauer, Scham und Verachtung müssen bei Gelegenheit der einzelnen Handlungen und Beziehungen erweckt werden. Wie jedoch Lohn und Strafe nur durch Gegenstände gewirkt werden soll, so dürfen auch Lob und Tadel nicht willkürlich, sondern nur mit Rücksicht auf das moralische Gesetz, und zwar nicht über die Person, sondern über die Handlungen ausgeteilt werden. Auf diesem Wege erweckt man die Begriffe gut und böse im kindlichen Bewufstsein, die Vorstellung der Pflicht und Gemeinsamkeit und die entsprechenden Gefühle der Achtung und Scham. Beispiel und Vorbild im Zusammenleben können aber

allein der intellektuellen Ausbildung moralischer Werte grundlegende und dauernde Wirkungen erteilen.

Alle Prügelstrafe mufs aus der moralischen Erziehung verbannt werden. Es giebt keine barbarischere und verwerflichere Gewohnheit, als wenn die Erzieher, Eltern wie Lehrer, die Kinder mit Schlägen strafen. Das Schlagen ist gar keine natürliche Folge einer Handlung, sondern ein willkürliches Züchtigungsmittel, welches nur verderblichen Einflufs auf die Charakterbildung ausüben kann. Der erste Schlag, welcher das Kind trifft und in seinem Gedächtnis verharrt, ist der Anfang zur Willensverderbnis. Ein geschlagenes Kind ist geneigt, andere wieder zu schlagen. Und wie oft sieht man das häfsliche Bild, dafs kleine Kinder ihre Eltern wiederschlagen, ohne sich der Tragweite der Handlung bewufst zu sein. Schon die thörichte Gewohnheit der Mütter und Kindermädchen, welche kleinen Kindern das Drohen mit dem Finger und ein böses Gesicht zu machen lehren, ist von der übelsten Wirkung. Der moralische Beobachter könnte ein ganzes Buch über die vielen kleinen Fehler und Vergehungen schreiben, welche in der ersten Zeit der Kindererziehung begangen werden und später zu den gröfsten und schlimmsten Wirkungen Veranlassung geben.

Viele Eltern und Lehrer sind geradezu die Tyrannen ihrer Kinder und Schüler, indem sie denselben den Gehorsam so schwer wie möglich machen. Die Launen und Nachlässigkeiten der Erzieher verderben die Kinder, und die Schläge, welche sie den Kindern erteilen, hätten sie im Grunde oft selbst verdient.

Es giebt ein leichtes Mittel, Kinder zu leiten. Nach der Regel des Spinoza soll man einen Affekt durch einen anderen und stärkeren verdrängen. Eigensinn und Trotz, die nichts als falsch geleitete Willenskraft sind und meist durch eine von Anfang an verfehlte Behandlung entstehen, werden leicht gedämpft, wenn man die Aufmerksamkeit

und das Interesse des Kindes in eine andere affekterzeugende Richtung lenkt. Den Willen des Kindes mit Gewalt zu brechen, ist gefährlich für die Entwicklung seiner Charakterstärke. Sanftmut und Geduld sind die obersten, aber auch schwersten Tugenden des Erziehers und führen fast immer zum Ziel.

Ähnlich wie das Kind in seiner Abhängigkeit von den Dingen und Menschen, mufs es zum Bewufstsein des eigenen moralischen Selbstzwecks erzogen werden. Die Selbsterkenntnis der eigenen Kräfte lernt es im Verkehr mit den Dingen und Menschen. Die Eigenschaften und Rückwirkungen der Dinge zeigen dem Kinde mit mechanischer Notwendigkeit die Macht und Ohnmacht seiner Kräfte. Doch die Menschen, namentlich verblendete Eltern, täuschen meist das Kind über seine eigene Leistungsfähigkeit und eröffnen damit eine der gröfsten Quellen von Unglück und Elend. In dem Mifsverhältnis von Wollen und Können besteht nach Rousseau das meiste Unglück, weshalb es von Wichtigkeit ist, die Wünsche der Kinder mit ihren Kräften in Einklang zu bringen. Die Erziehung zur Selbstthätigkeit in der Arbeit ist das geeignetste Mittel, dem Kinde Vorstellungen und Gefühle über seine natürliche Kraftbegabung zu erwecken. Durch die Arbeit kommt es zum moralischen Begriff des Eigentums und lernt es nur dasjenige für sein Eigentum zu erklären, worin seine eigene Kraft als ein unlösbarer Bestandteil eingegangen ist. Durch Arbeit und Eigentum kommt das Kind am rationellsten zur Idee seiner Persönlichkeit und seines moralischen Selbstzweckes. Mit seinen Altersgenossen soll man das Kind Wettkämpfe eingehen lassen. Der Wetteifer ist das beste innere Motiv der Kraftentwicklung. Seneka macht darüber die pädagogisch wertvolle Bemerkung, dafs man das Kind gewöhnen solle, nur siegen, nicht wehe thun zu wollen, dafs es nicht zornig werde, wenn es unterliegt, dafs es sich zwar über den Sieg freue, aber nicht damit

prahle. Deshalb ist Selbstsucht und Ehrgeiz ein verderbliches Mittel der Erziehung; nur der innere moralische Wert darf das Mafs der Würde und des Ruhmes sein.

Eines der wichtigsten Kapitel der moralischen Kindererziehung, das bislang fast vollständig vernachlässigt worden ist und noch sehr der erfahrungsmäfsigen Ausbildung bedarf, ist die sexuale Pädagogik, die Unterweisung der Kinder in den geschlechtlichen Aufgaben und Beziehungen der Menschen. Es ist vorteilhafter, die Kinder auf natürliche Weise über natürliche Dinge aufzuklären, als durch allerhand wunderliche Täuschungen und Märchen die berechtigte Neugier des aufkeimenden Verstandes zu bethören. Nirgends ist Achtung und Liebe, Vertrauen und Zartgefühl zwischen Erzieher und Zögling so notwendig, wie in der Beantwortung von Fragen, in welcher falsche Schamhaftigkeit und lächerliche Geheimniskrämerei die sich entwickelnde Phantasie des Kindes zum Verderben führt.

Wenn das Kind durch die natürliche Entwicklung des Verstandes zu der Frage gelangt, woher die Kinder kommen, mufs man dieselbe offen und ehrlich, der Fassungskraft des Kindes entsprechend und an seine bisherigen Erfahrungen und Einsichten anknüpfend, mit natürlichen Vorstellungen beantworten. Der naturgeschichtliche Unterricht bietet die geeignetsten Anknüpfungspunkte, im kindlichen Bewufstsein wahre und moralisch wirksame Vorstellungen über das sexuale Leben zu erwecken. Besser als aus allgemeinen Betrachtungen wird man aus einem Beispiel, das der Praxis der sexual-ethischen Erziehung entnommen ist, die Art und den Wert einer aufrichtigen und natürlichen Aufklärung über die Geheimnisse des geschlechtlichen Lebens erkennen. Dasselbe ist mir von einem Manne zur Verfügung gestellt worden, in dem man ebensosehr den liebevollen Menschenfreund wie taktvollen Pädagogen und ausgezeichneten Kenner kindlichen Seelenlebens verehren mufs. Ich gebe im

wesentlichen unverändert wieder, was mir mitgeteilt worden .ist:

Es war an einem sonnenhellen Frühlingsmorgen, als ich, an der Hand meine zehnjährige Tochter Marie führend, zur Schule ging. Der Weg führte durch Gärten und Wiesen, Wald und Feld und gab dem Kinde Anlafs zu den schönsten Fragen, die ich ihm in einer seiner Fassungskraft angepafsten Weise zu beantworten suchte. Heute war es besonders die Wiese, welche Mariechens Aufmerksamkeit anlockte, denn auf derselben weidete gerade eine Herde Schafe, und inmitten der alten Tiere machten mehrere neugeborene Lämmchen ihre ersten unbeholfenen und possierlichen Lauf- und Springversuche. Sie betrachtete, mich festhaltend und längere Zeit sinnend, dieses anziehende Schauspiel. Als wir darauf unseren Weg fortsetzten, entspann sich zwischen uns folgendes Zwiegespräch:

Kind: Lieber Vater, woher kommen die kleinen Lämmer?

Vater: Liebes Kind, weifst du, wem die Lämmchen angehören?

Kind: Ja, den Schafen.

Vater: Und was sind sie ihnen?

Kind: Ihre Kinder.

Vater: Jawohl, so wie du das Kind deiner lieben Mutter bist. —

Eine kurze Pause, dann fuhr ich fort: Sieh einmal dort die Eiche an. Bekommt auch sie wohl Kinder?

Kind (nachdenklich zögernd): Ja, die Eicheln.

Vater: Und wo kommen die Kinder der Eiche her?

Kind: Sie wachsen.

Ich schwieg, sie ging sinnend neben mir her. Nach geraumer Zeit fragte sie weiter: Sind denn die kleinen Lämmer auch an den Schafen gewachsen?

Vater: Sind nicht auch die Kinder der Eiche, die

kleinen Eicheln an der Eiche, ihrer Mutter, gewachsen? Was wundert dich mehr?

Kind: Bin ich denn auch an meiner lieben Mutter gewachsen?

Vater: Gewifs, mein liebes Kind, geradeso wie die Eicheln an der Eiche und die Äpfel am Apfelbaum. Du bist ein Teil von ihr. Darum hat sie dich auch so lieb.

Kind (zögernd): Aber wo bin ich denn an meiner lieben Mutter gewachsen?

Vater: Ja, wo wohl? Hast du je gesehen, dafs die Lämmchen in gleicher Weise aufsen an der Mutter wachsen, wie die Eicheln an der Eiche und die Äpfel am Apfelbaum?

Kind (mit besonders leiser Stimme und mich forschend anblickend): Wohl in ihrem Leibe?

Vater (ebenso leise): Unter ihrem Herzen.

Kind: Aber wie kam ich denn aus ihrem Leibe heraus?

Vater: Als du reif warst, da fielst du ab von deiner Mutter, wie das reife Äpfelchen vom Baum. Das nennt man Geborenwerden. Doch wie das geschah, kannst du heute noch nicht verstehen. Dazu bist du noch zu klein. Weifst wohl, dafs ich dir schon manche Frage gerade deshalb nicht beantworten konnte. Später, wenn du älter und verständiger geworden bist, werde ich dir diese Frage beantworten, wie die anderen alle. Nur eins versprich mir, dafs du niemanden sonst danach fragst, als mich oder die liebe Mutter. Sie erzählen es dir falsch oder gar böse, und dann würdest du am Ende auch böse. Dann müfste die liebe Mutter und ich traurig über dich sein. Also höre, frage niemanden sonst danach, du sollst dann nachher alles erfahren. — Damit war das Gespräch beendet.

Im Sommer des nächsten Jahres (sie war inzwischen elf Jahre alt und einer anderen Schule übergeben worden)

gingen wir beide wieder über dieselbe Wiese. Als wir an die Stelle kamen, an welcher wir das obige Gespräch geführt hatten, sagte sie: Lieber Vater, hier sprangen die Lämmer. Dabei blieb sie stehen und betrachtete den Ort. Ich merkte augenblicklich, was dem Kinde vor der Seele stand und fragte zurück: Weifst du auch noch, was du mir hier versprochen hast?

Kind (in tiefem Ernst): Ich weifs noch alles.

Vater: Hast du denn auch dein Versprechen gehalten?

Kind (in glücklich treuem Tone): Ja!

Vater: Aber, liebes Kind, du hast jetzt noch eine Pflicht. Möchtest du wohl, dafs unser kleines Luischen (drei Jahre jünger als sie) böse werde?

Kind (in ängstlichem Tone und gespannter Miene): Nein, Nein!

Vater: Du weifst, dafs Luischen oft recht neugierig ist. Da könnte sie gar leicht die Elly, Frieda, den Willy oder gar die Lina (das Dienstmädchen der Mitbewohner des Hauses) fragen, und so eine falsche und häfsliche Vorstellung von der Sache erhalten. Dulde das nicht! Sobald du das merkst, sage ihr, sie möchte mich fragen, ich hätte es dir gesagt, die anderen wüfsten die Sache nicht richtig. Wenn du das thust, wirst du deiner Schwester ein schützender Engel; denn gute Menschen, die anderen dienen, sind Gottes Engel. Willst du mir also helfen, unser Luischen brav zu machen?

Kind: Ja, das will ich thun. — —

Wieder ein Jahr später — es war Winter — sitzen die Mutter, sie und ich abends in der Stube, ich an meinem Schreibtisch arbeitend, sie beide mit einer Häkelei beschäftigt mir schräg gegenüber. Alles ist still, man hört nur die Bewegung der Hände und den Pendelschlag der Uhr. Da merke ich, wie das Kind seine Hände in den Schofs sinken läfst, wie es seine Mutter lange und innig

betrachtet und dann mit einem unbeschreiblich herzlichen Tone zu ihr sagt: Lieb' Mutting, früher war ich so klein, dafs ich in dir war. Jetzt bin ich schon so grofs, dafs du in mir sein könntest. (Sie ist nämlich um etwa eines Kopfes Länge gröfser als die Mutter.)

Diese Offenheit ist mir der sicherste Beweis, dafs ihr Herz rein blieb. Die neu gewonnene Erkenntnis hatte ihre Unschuld nicht zerstört oder auch nur angenagt; im Gegenteil wurden durch sie alle edlen Gefühle dieses Kindergemütes gestärkt und vertieft. Das ist die höchste Aufgabe der Pädagogik.

6. Die ästhetische Erziehung.

Der Standpunkt einer religiösen Erziehung im überlieferten theologischen Sinne ist auf Grund der kritischen und genetischen Untersuchung des Bewufstseins zurückzuweisen. Wo man früher von religiöser Erziehung sprach, wird man in Zukunft von ästhetischer Erziehung des Menschen reden. Wie die Idee einer ästhetischen Religion im System der Philosophie den höchsten synthetischen Gedanken ausdrückt, so mufs die Erziehung zur ästhetischen Sittlichkeit und zur ästhetischen Naturauffassung, kurz zum ästhetischen Monismus das letzte Ziel des Pädagogen sein.

Die ästhetische Erziehung ist eine Erhebung der aufblühenden Menschenseele zu den Endzwecken des Lebens. Katechismus und Dogma mit ihren religiösen Werten, die sich aufserhalb der geschichtlichen Entwicklung gestellt haben, sind aus Unterricht und Erziehung zu verbannen. Da die Entwicklung das Gesetz des Individuums ist, so mufs das Kind angeleitet werden, selbst Religion hervorzubringen und Gott zu finden. Man kann darüber im Zweifel sein, wie weit so vielfach mifsbrauchte Ausdrücke, wie Gott und Religion in der Erziehung Anwendung finden

dürfen. Denjenigen, welche die Vorstellung Gottes und den Begriff der Religion absolut ausrotten wollen, kann man zustimmen, wenn sie Gott als aufserweltlich und die Religion im Sinne einer aufsergeschichtlichen und übervernünftigen Angelegenheit des Menschen verwerfen. Wer aber die Religion unter denselben Entwicklungsgrundsätzen begreift, wie alle anderen menschlichen Angelegenheiten, wird geneigt sein, die Vorstellung Gottes und der Religion in ihrer formalen Bedeutung und im Interesse der historischen Kontinuität der Begriffe beizubehalten, wenn auch der neue Inhalt mit den augenblicklich geltenden Meinungen im Gegensatz steht. Wer von Gott und Religion redet, möge den Inhalt seiner Begriffe klar und deutlich darstellen, damit er nicht in den Verdacht der Täuschung und in nutzlose Diskussionen sich verirrt*). Kurz: uns ist Religion das ästhetische Verhältnis der Persönlichkeit zum Universum und Gott die immanente Künstlerkraft der Natur.

Heute wird dem Kind ein fertig überlieferter Gottesbegriff und eine konfessionell beschränkte Form der Religion gelehrt, was allen Gesetzen individueller Kraftentwicklung widerspricht. Die ästhetische Religion zu einer Sache eigener Erfahrung und inneren Erlebnisses zu machen, ist eine notwendige Forderung der auf Entwicklung beruhenden Erziehungskunst.

In dreifacher Weise hat sich die ästhetisch-religiöse Erziehung zu bethätigen, indem sie zu einem ästhetischen Verhalten gegenüber der Natur, den Menschen und den eigenen Lebenszielen anleitet.

Anstatt mit der fertigen Gottvorstellung anzufangen, mufs sie als letzte Frucht der eigenen Erfahrungen sich ergeben. Das Kind mufs mit den Werken der Natur in un-

---

*) Vergl. Erstes Buch, Kapitel VI, VII und VIII, ferner Zweites Buch, Kapitel VIII.

mittelbares Zusammenleben gebracht und zu einer Naturerkenntnis angeleitet werden, welche sich zu einer teleologischen und ästhetischen Auffassung der Welteinheit erweitert. Den künstlerischen Schaffenstrieb mufs man wecken, um die Naturschönheit durch die Kunstschönheit zum klaren Verständnis zu erheben, ebenso wie das Kind die Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Natur nur durch das Bewufstsein selbstgefertigter Arbeit erfassen kann. Wie in der intellektuellen Unterweisung das Experiment, in der moralischen Erziehung die ökonomische Thätigkeit gepflegt wird, so mufs mit der ästhetischen Anschauung auch eigenes künstlerisches Schaffen in Spiel und Arbeit verbunden werden.

Wie die *Erziehung zur Schönheit* die Anschauung der Natur, so wird die *Erziehung zur Liebe* das innere Verhältnis der Menschen zur universellen Gemeinschaft begründen; denn die Liebe ist die innere Schönheit der Seele, und wenn der höchste Gedanke der Jesulehre Gott als die Liebe feiert, so ist Gott die immanente Künstlerkraft der Natur. Die Stätte aber, wo die Liebe sich am besten entfalten kann, ist Familie und Freundschaft, von wo aus sie ihre weiteren Kreise in der Gesellschaft zieht. In der ästhetischen Erziehung lernt das Kind, *die Welt als einen Kosmos und sein eigenes Leben als ein Kunstwerk aufzufassen.*

Es ist die dringendste Aufgabe der Gegenwart, kritisch und öffentlich die *Persönlichkeit Jesu* den Händen der Pfaffen und den Fesseln des Dogmas zu entreifsen und fruchtbar zu machen für eine religiöse Erziehung, welche in der Einwirkung einer Persönlichkeit auf andere Persönlichkeiten beruht. Die Erziehung zur Liebe kann nur eine unmittelbare Wirkung des Erziehers auf den Zögling sein, und da müssen alle Kulturkräfte der menschlichen Entwicklungsgeschichte durch den *exemplarischen Einflufs grofser Persönlichkeiten* in der Unterweisung der

heranwachsenden Generation wirksam gemacht werden. Das wäre die ersprießliche Aufgabe einer Unterrichtung in vergleichender Religionsgeschichte.

Wie glücklich und geistig gesund wird die Jugend aufwachsen, welche nicht mehr mit dem Dogma des Katechismus und der biblischen Geschichten mißhandelt wird, wo es als gewissenlos erkannt ist, wenn das Kind lernen soll, daß des Menchen Herz von Jugend auf böse ist, obgleich es noch gar keine Erfahrung von Sünde und Bosheit erlebt hat! Im heutigen Religionsunterricht werden Vorstellungen in den kindlichen Geist künstlich hineingetragen, welche gar keine Anknüpfungspunkte an seine eigenen Erlebnisse besitzen. Die religiöse Unterweisung ist eine systematische Erziehung zu Vorstellungen über die Schwäche und Elendigkeit des Menschengeschlechts geworden; anstatt den Glauben an die Selbsterlösungskraft der Menschheit zu wecken und zu stärken, wird ein niederträchtiger Aberglauben an eine jenseitige Erlösung Gottes eingepflanzt.

Wie die Märchen des Katechismus, so sollten auch die sogenannten Ammenmärchen aus der Kindererziehung verbannt werden, da ihr ästhetischer und moralischer Gehalt nur ein geringer ist und sie eine Vorschule für die Märchen der dogmatischen Religionsbücher darstellen. Die Märchen stammen aus einer vergangenen Zeit des Menschengeschlechts, deren geistige Produkte dem kindlichen Verstande wohl zusprechen mögen. Aber wenn die individuelle Erziehung eine kritische Wiederholung der generellen Erziehung sein soll, so darf man dem Kinde die Natur nicht im Spiegel der Phantasie niederer Kulturzustände bekannt machen. Es wäre doch thöricht, wenn das Kind alle Zustände der Vergangenheit wiederholen sollte. Wie in der leiblichen Entwicklung die einzelnen Stufen im Hinblick auf das Endziel der Körpergestaltung verkürzt und modifiziert werden, so müssen auch die erhöhten Kulturziele eine

möglichst grofse Abkürzung und zweckmäfsige Umgestaltung dieses Prozesses erfordern. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dafs eine Auswahl der schönsten und trefflichsten Volksmärchen den reiferen Kindern dargeboten wird, wenn Verstand und Gemüt schon so sehr gekräftigt sind, dafs eine Verderbnis der Phantasie und Entstellung des realen Naturbegriffes nicht mehr zu befürchten ist.

Den Kindern soll nur das Beste geboten werden. Erziehung zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung giebt der aufwachsenden Menschenseele Kraft zur Selbsterlösung. Das Kind mufs seine Kräfte kennen lernen, denn so weit die Kraft des Menschen reicht, reicht seine Pflicht. Jenseits der Kraft giebt es weder Pflicht noch Schuld. Dies Bewufstsein ist der einzige Weg zur Erlösung, welche nur eine diesseitige und individuelle Selbsterlösung sein kann.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Druckfehler.

Seite	11	Zeile	1,	ist statt is.
„	22	„	23,	Proleg. statt Prolog.
„	51	„	3,	der statt den.
„	65	„	21,	in statt n.
„	96	„	20,	deren statt denen.
„	104	„	1,	intuitivem statt intuitiven.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.